

## DICHIARAZIONE SOSTITUTIVA DELL'ATTO DI NOTORIETÀ

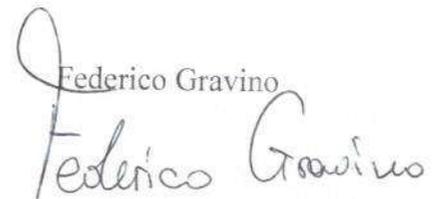
(ai sensi del D.P.R. n. 445/2000)

Il sottoscritto Gravino Federico, nato a Maddaloni (CE) il 19/07/1986 e res.te in San Prisco (CE) alla via Verdi n. 49, c.f. GRVFRC86L19E791I,  
consapevole delle sanzioni penali applicabili in caso di dichiarazioni mendaci e non veritiere che sono previste dagli articoli 75 e 76 del D.P.R 28/12/2000 n. 445 e per gli effetti dell'art. 47 del citato D.P.R. 445/2000, sotto la propria personale responsabilità

### DICHIARA

che la copia digitale della tesi finale di Dottorato di Ricerca in Internazionalizzazione dei Sistemi Giuridici e Diritti Fondamentali (XXXII ciclo) dal titolo "*Status di migrante e diritti confessionali*", allegata alla presente dichiarazione sostitutiva, è conforme all'originale in suo possesso.

Ercolano, 18/10/2022

Federico Gravino  


Si allega: C.I.





*Dottorato di Ricerca in*  
Internazionalizzazione dei sistemi giuridici e diritti  
fondamentali  
XXXII Ciclo

Tesi di Dottorato  
SSD IUS/11 Diritto ecclesiastico e canonico

*Status* di migrante e diritti  
confessionali

Dottorando  
Dott.  
*Federico Gravino*  
D135000022  
*Federico Gravino*

Tutor  
Ch.mo Prof.  
*Andrea*  
*Patròni Grilli*  
*Andrea Patròni Grilli*

Coordinatore  
Ch.mo Prof.  
*Stefano*  
*Manacorda*  
*Stefano Manacorda*

A.A. 2018/2019

## INDICE

### CAPITOLO PRIMO

#### *LA TUTELA DEI MIGRANTI TRA ORDINAMENTO GIURIDICO ITALIANO E DIRITTI CONFENSIONALI*

1. Migrazioni e società: la definizione di una nuova “geografia” p. 1
2. Lo “statuto costituzionale” dei diritti dei migranti p. 6
3. Ordinamento europeo, strategie di integrazione e tutela delle identità religiose p. 14
4. Migrazioni religiose e *status* di rifugiato nella giurisprudenza nazionale e sovranazionale p. 24
5. Osmosi ordinamentali tra diritto statale e diritti confessionali p. 30

### CAPITOLO SECONDO

#### *IUS CANONICUM MIGRANTUM*

1. L'ordinamento giuridico canonico alla prova delle migrazioni p. 45
2. Prospettive applicative della legislazione canonica alla luce del magistero della Chiesa cattolica p. 49
3. Il *Codex Iuris Canonici* e la definizione di uno statuto giuridico dei migranti p. 56
4. Diritto matrimoniale canonico e ipotesi di tutela per i migranti p. 59
5. Privilegi e dispense canoniche: una rilettura che approda all'interculturalità p. 76

### CAPITOLO TERZO

#### *MIGRANTI ISLAMICI*

1. Principi coranici, diritti dell'uomo e tutela delle minoranze religiose p. 87
2. Islam e diritti umani: una prospettiva europea p. 100
3. Ordinamenti islamici contemporanei e modelli giuridici europei p. 105
4. La tutela dei migranti nei Paesi islamici tra statuti personali e Dichiarazioni universali p. 111
5. Islamici che migrano e sistema giuridico italiano p. 127

### CAPITOLO QUARTO

#### *PLURALISMO CONFENSIONALE E MINORANZE RELIGIOSE: MODELLI DI ACCOGLIENZA A CONFRONTO*

1. Migrazioni e Chiesa Evangelica Valdese: strategie di cooperazione tra comunità politica e religiosa p. 135
2. Intesa con l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, destinazione dell'otto per mille e tutela dei migranti p. 138
3. Migranti indù e spose bambine: la reazione dell'ordinamento giuridico italiano p. 144
4. Libertà religiosa in Cina e perseguitati che migrano: un'ipotesi di certificazione confessionale p. 154

- BIBLIOGRAFIA p. 161

## CAPITOLO PRIMO

### LA TUTELA DEI MIGRANTI

#### TRA ORDINAMENTO GIURIDICO ITALIANO E DIRITTI CONFSSIONALI

SOMMARIO: 1. Migranti e società: la definizione di una nuova “geografia” – 2. Lo “statuto costituzionale” dei diritti dei migranti – 3. Ordinamento europeo, strategie di integrazione e tutela delle identità religiose – 4. Migrazioni religiose e *status* di rifugiato nella giurisprudenza nazionale e sovranazionale – 5. Osmosi ordinamentali tra diritto statale e diritti confessionali.

#### 1. *Migranti e società: la definizione di una nuova “geografia”*

Ciascun individuo è la sintesi di uno specifico contesto sociale, culturale, religioso e giuridico<sup>1</sup>. Le relative caratteristiche ne orientano le scelte e ne determinano le azioni<sup>2</sup>, perché l'individuo è strutturato in quel contesto, che è a lui connaturato<sup>3</sup>. La connessione territoriale di provenienza-identità accompagna il soggetto dovunque, in quanto “storicamente posizionato”<sup>4</sup>, perché formato a quei valori e a quelle usanze.

In tale prospettiva, la migrazione di un soggetto non si traduce soltanto in uno spostamento fisico. Essa coinvolge soprattutto il bagaglio culturale, religioso e giuridico di provenienza e determina reazioni/conseguenze importanti nel contesto di accoglienza. È stato infatti affermato che «i soggetti non si muovono nel vuoto: agiscono all'interno di una trama di riferimenti storici ovvero appaiono inseriti in una catena intersoggettiva fatta di regole, valori, istituzioni, narrazioni, miti-discorsi. Sono dunque delle esistenze storiche, nel senso che vengono agiti e parlati da qualcosa che li coinvolge e trascende ... i soggetti non sono certo sradicati, sono sempre storicamente determinati, posizionati, situati: tutti parlano

---

<sup>1</sup> Cfr. diffusamente D. ANZIEU, *L'io pelle*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, il quale rileva che ciascun individuo ha un involucro culturale e, senza essere consapevole, si colloca all'interno di un complesso sistema di valori storici, sociali e religiosi, di credenze e di rappresentazioni condivise dalla società.

<sup>2</sup> Cfr. P. STEFANI, *Migrazioni e religioni: identità religiose e integrazione della differenza nel governo del fenomeno migratorio*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017, p. 438 ss., il quale parla di cultura come elemento normativo, perché è la cultura ad imprimere nel soggetto le modalità con cui creare relazioni.

<sup>3</sup> Cfr. G. RIVETTI, *Migrazione e fenomeno religioso: problemi (opportunità) e prospettive*, in G.B. VARNIER (a cura di), *La coesistenza religiosa: nuova sfida per lo stato laico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 109 ss., il quale sottolinea che nella diaspora della migrazione l'immigrato tutto tende a modificare, o è disposto a modificare, sotto il profilo sociale ed economico, tranne la propria identità religiosa.

<sup>4</sup> Cfr. A. PONZIO, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Mimesis, Milano, 2013, p. 145 ss., il quale sottolinea che la consapevolezza del fattore identitario non deve sfociare nell'ossessione di rendere impermeabile ogni cultura. Tale atteggiamento genera paura, indifferenza e conflitto.

da un luogo specifico, da una storia, un'esperienza e una cultura particolari ... possono pensarsi unicamente all'interno di una tradizione ...»<sup>5</sup>.

Le migrazioni hanno da sempre caratterizzato l'uomo<sup>6</sup>. Il nomadismo<sup>7</sup> delle prime comunità è indice della necessità<sup>8</sup> di spostarsi da un luogo all'altro per trovare condizioni climatiche migliori, prospettive di lavoro e una qualità di vita più soddisfacente<sup>9</sup>.

La costituzione dei primi Stati ha poi favorito il fenomeno migratorio di quei popoli che non volevano più vivere il contesto politico di provenienza e si spostavano in cerca di una identità: scopo di queste migrazioni era ritrovare la libertà e godere del diritto di essere un popolo. Fenomeni di migrazione forzata emergono con i colonialismi del XVI e XVII secolo<sup>10</sup>, in cui lo spostamento era imposto in quanto frutto della scelta dei paesi occupanti e dei dittatori. Si assiste tuttavia anche a fenomeni migratori su base volontaria, i cui principali fattori erano ravvisabili in una rilevante riduzione dei costi di trasporto, in termini sia di tempo, sia di risorse economiche, sia di rischi associati alla mobilità intercontinentale; scelte politiche più tolleranti dei Paesi europei, che riducevano le restrizioni poste ai migranti e introducevano sussidi per favorire il trasferimento dei cittadini in territori oltreoceano<sup>11</sup>; il processo di industrializzazione aveva determinato un miglioramento delle condizioni di vita nel continente europeo<sup>12</sup> che, da un lato, riduceva l'esigenza di migrare, dall'altro favoriva la possibilità di viaggiare e cercare una vita migliore altrove.

---

<sup>5</sup> S. HALL, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e post coloniali*, a cura di M. MELLINO, Meltemi, Roma, 2016, p. 23.

<sup>6</sup> Cfr. L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 5 ss.

<sup>7</sup> Cfr. diffusamente M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata, 2012.

<sup>8</sup> Cfr. A.A. CASSI, *Conquista. Dallo ius communicationis allo ius belli nel pensiero di Alberico Gentili*, in L. LACCHÈ (a cura di), *"Ius gentium, ius communicationis, ius belli". Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*, Milano, Giuffrè, 2009, p. 152 ss., il quale rileva che la necessità di migrare è conseguenza dello *ius communicationis*, ovvero il diritto dell'uomo a relazionarsi e a costruire rapporti sociali, economici, giuridici e politici, che implica una fondazione della libertà di circolazione già alla base del movimento costitutivo delle società politiche.

<sup>9</sup> Cfr. C. STORTI, *Alcune considerazioni sul trattamento dello straniero in età medievale e moderna tra flessibilità e pragmatismo*, in M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata, 2012, p. 123 ss., la quale ricorda che durante l'alto Medioevo, un editto di Carlo il Calvo dell'864 aveva tentato di porre rimedio ai rischi degli stranieri che si avventuravano nel regno di Francia in nome della *pietas*: si trattava di contemperare gli interessi di questi soggetti con quelli delle popolazioni locali che si trovavano in condizioni economiche e sociali disagiate.

<sup>10</sup> Cfr. T. HATTON, J. WILLIAMSON, *Global migration and the world economy*, MIT Press, Cambridge-Usa, 2005, p. 28 ss., i quali rilevano che il periodo che dalla scoperta dell'America arriva fino al 1820 solo il 18% dei migranti era rappresentato da individui liberi, mentre il rimanente 82% da schiavi africani.

<sup>11</sup> Cfr. G. BETTIN, *Migration from the Accession Countries into UK and Italy: socio-economic characteristics, skills composition, labour market outcomes*, in B. GALGÓCZI, J. LESCHKE, A. WATT (eds.), *EU Labour Migration in Troubled Times. Skills Mismatch, Return and Policy Responses*, London, Ashgate, 2012, p. 53 ss., il quale ricorda che il governo inglese varò generosi piani di sussidi per favorire l'insediamento di cittadini britannici in Australia.

<sup>12</sup> Cfr. G. SCIORTINO, *Le politiche di controllo migratorio in Italia e in Europa*, in FONDAZIONE ISMU (a cura di), *Settimo Rapporto sulle migrazioni 2001*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 76 ss., il quale evidenzia che le migrazioni globali affondano le proprie radici negli squilibri economici tra le diverse aree del pianeta.

A differenza delle migrazioni odierne, che sono tendenzialmente in entrata (verso l'Europa<sup>13</sup> e l'Italia), quelle del XIX secolo sono state dunque in uscita, verso le Americhe: si è stimato che tra gli inizi dell'800 e metà '900 siano emigrati circa 60 milioni di europei sono emigrati, questi 38 milioni dei quali si sono trasferiti negli Stati Uniti<sup>14</sup>.

Il risveglio economico in Italia, a partire dalla metà del XX secolo, è tra i fattori che invertono l'andamento dei flussi migratori, incrementando l'arrivo di cittadini stranieri: le migrazioni di quel periodo sono infatti tendenzialmente spinte da ragioni economiche<sup>15</sup>. Il benessere sociale determina una domanda di lavoratori stranieri rispetto a lavori con salari bassi e non più accettati dagli italiani<sup>16</sup>, i quali si erano ormai definitivamente stanziati nel territorio di origine.

Ulteriore fase è il passaggio da un fenomeno migratorio di massa a migrazioni individuali e volontarie di individui provenienti da diverse parti del mondo, che inevitabilmente segnano il percorso per la costruzione dell'attuale società multiculturale. Diverse sono le ragioni che inducono a migrare<sup>17</sup> e tale eterogeneità di cause determina un primo mutamento della geografia della popolazione italiana. Soggetti provenienti dall'est europeo (Romania, Ucraina, Russia, Bielorussia), dall'Africa subsahariana (Nigeria, Gambia, Mali, Senegal) e dai Paesi asiatici (Filippine, Capoverde, Maurizio, Sri Lanka, India, Bangladesh, Ceylon e Pakistan, Bangladesh) modificano il contesto sociale nazionale ed europeo<sup>18</sup>, determinandone il suo frastagliamento.

I movimenti migratori del XXI secolo determinano dunque significativi mutamenti demografici, economici e politici<sup>19</sup>. L'impatto delle migrazioni sulla geografia sociale nazionale è estremamente notevole<sup>20</sup>. Dall'entrata in vigore della modifica legislativa più importante in materia di immigrazione (l. n. 40/1998, cd. Turco-Napolina – *Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero* e d. lgs. N. 286/1998, c.d. T.U.

---

<sup>13</sup> Cfr. P. FARINA, L. ORTENSU, *Le migrazioni in Europa*, in FONDAZIONE ISMU (a cura di), *Quattordicesimo Rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 1 ss., i quali offrono una ricostruzione delle politiche migratorie in Europa.

<sup>14</sup> Cfr. diffusamente R. KING, *The New Geography of European Migrations*, Belhaven-Wiley, London, 1993.

<sup>15</sup> Cfr. M.I. MACIOTTI, E. PUGLIESE, *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 42 ss.

<sup>16</sup> Cfr. L. EINAUDI, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità ad oggi*, Laterza, Bari-Roma, 2007, p. 32 ss.

<sup>17</sup> Cfr. diffusamente P. BEVILACQUA, A. DE CLEMENTI, E. FRANZINA (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, Donzelli, Roma, 2017, i quali presentano una ricostruzione storica completa del fenomeno migratorio italiano.

<sup>18</sup> Cfr. A. BARBERA, *L'Europa di fronte alle tragedie del Mediterraneo*, in *Quaderni costituzionali*, 3, 2015, p. 783 ss., il quale evidenzia l'accrescersi delle migrazioni dall'area africana verso l'Unione Europea.

<sup>19</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2016, p. 270 ss., la quale parla di migrante come attore di trasformazioni sociali.

<sup>20</sup> Cfr. diffusamente M. COLUCCI, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma, 2018, il quale passa in rassegna l'evoluzione dell'immigrazione in Italia.

Immigrazione), il fenomeno migratorio presenta una crescita costante: da un milione di persone nel 1998 a cinque milioni nel 2012.

I dati statistici del 2019 precisano le percentuali degli Stati di provenienza dei migranti: 2% Marocco, 2% Guinea, 3% Iran, 3% Bangladesh, 5% Sudan, 8% Iraq, 9% Algeria, 12% Costa d'Avorio, 13% Pakistan, 26% Tunisia, 17% altre nazionalità ancora in corso di identificazione<sup>21</sup>. Ad oggi risiedono in Italia immigrati di 192 nazionalità diverse.

L'analisi evidenzia che le migrazioni hanno trasformato in senso multi-etnico la società odierna, modificando la geografia antropologica nazionale ed europea. Occorre a tal riguardo un cambio di prospettiva<sup>22</sup>: il migrante non è (solo) colui che attraversa o permane temporaneamente in uno Stato, bensì (anche) chi decide di stabilirsi definitivamente nel territorio di accoglienza, trasformando la propria condizione da provvisoria a duratura.

In tale ottica si producono contatti tra universi semantici, culturali, religiosi e giuridici differenti<sup>23</sup>: prospettiva che non è certo un preludio di armonia e fratellanza ma, al contrario, rafforza pregiudizi e mette a nudo differenze che non sono strumento di arricchimento, ma utilizzate come scudo e come "arma" per combattere la propria battaglia di valori. Occorre dunque attuare strategie di integrazione, che non possono però trovare definizione né nel raggruppamento per etnie o territorio di provenienza, possibilità che sarebbe indice di ghettizzazione, né nella dispersione delle diversità tra la popolazione autoctona, la cui una unica conseguenza sarebbe l'emarginazione<sup>24</sup>.

La definizione di una nuova "geografia" dunque incide profondamente sui principi posti a fondamento della pacifica convivenza all'interno dell'attuale contesto sociale. L'ampliamento dei "confini" incontra infatti il proprio limite nell'obiettivo statutale di mera stabilizzazione dei migranti, senza favorire condizioni giuridiche di integrazione e di rimozione degli ostacoli ai processi di naturalizzazione<sup>25</sup>. Si può rispondere ai nuovi bisogni legati all'integrazione, soltanto se si tiene conto delle finalità e dei contesti giuridici di riferimento: la legislazione statale e comunitaria, nel rispetto dell'immigrazione legale e della

---

<sup>21</sup> DIPARTIMENTO PER LE LIBERTÀ CIVILI E L'IMMIGRAZIONE, *Cruscotto statistico giornaliero*, 27 settembre 2019, consultabile in [www.interno.gov.it](http://www.interno.gov.it)

<sup>22</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Laicità e libertà religiosa*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI (a cura di), *Diritto e Religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto tra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012, p. 388 ss., la quale sottolinea che le trasformazioni del tessuto sociale, non più omogeneo ma irrimediabilmente fluido, inducono a ripensare le categorie dei diritti umani assoluti.

<sup>23</sup> Cfr. diffusamente F. ABBONDANTE, S. PRISCO (a cura di), *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2015.

<sup>24</sup> Cfr. L.M. GENTILESCHI, *Geografia delle migrazioni*, Carocci, Roma, 2009, p. 10 ss.

<sup>25</sup> Cfr. G. CAGGIANO, *L'integrazione dei migranti fra soft-law e atti legislativi: competenze dell'Unione Europea e politiche nazionali*, in G. CAGGIANO (a cura di), *I percorsi giuridici per l'integrazione. Migranti e titolari di protezione internazionale tra diritto dell'Unione e ordinamento italiano*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 27 ss.

protezione internazionale, intendono soddisfare la richiesta di integrazione<sup>26</sup> attraverso il riconoscimento di *status* specifici, dinanzi ai quali lo Stato ha l'obbligo di fornire parità di trattamento.

In tale prospettiva, le migrazioni spingono gli ordinamenti giuridici a porsi dinanzi a se stessi<sup>27</sup>, in quanto la presenza delle "alterità" rappresenta la possibilità di emersione di quanto è insito nel funzionamento di un ordine sociale.

Al mutamento della geografia sociale corrisponde un mutamento della geografia culturale<sup>28</sup>. Le migrazioni generano infatti inedite forme di convivenza tra culture, ciascuna delle quali rivendica autonomia e indipendenza in quanto "incommensurabili"<sup>29</sup>, "... legittime e ne va garantita la convivenza"<sup>30</sup>. Tali formazioni possono assumere una valenza endo-statale, allorché rivendicano autonomia all'interno di uno Stato specifico, o esostatale, se la formazione prescinde dal confine geografico ed assume un carattere transazionale, rafforzando per i suoi membri la possibilità di intessere relazioni anche a distanza<sup>31</sup>. In entrambi i casi l'identità culturale mostra inevitabilmente anche i suoi risvolti giuridici. La cultura infatti è intrisa (anche) di giuridicità<sup>32</sup>, che inconsapevolmente traccia l'identità di un individuo e che lo orienta nei rapporti con gli altri<sup>33</sup>.

Spetta dunque al diritto produrre strumenti giuridici, capaci di attuare una traduzione giuridica interculturale<sup>34</sup>, al fine di gestire le alterità e trasformare l'interazione con queste in occasione di crescita e sviluppo (non solo) sociale. Al diritto spetta pertanto una "funzione

---

<sup>26</sup> Cfr. B. NASCIMBENE, *Comunitari ed extracomunitari: le ragioni del doppio standard*, in *La condizione giuridica dello straniero nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Atti del Seminario svoltosi in Roma, Palazzo della Consulta, 26 ottobre 2012, p. 57 ss.

<sup>27</sup> Cfr. A. SAYAD, *L'immigrato o i paradossi dell'alterità*, Ombre Corte, Verona, 2008, p. 72 ss., il quale parla di "funzione specchio dell'immigrazione".

<sup>28</sup> Cfr. F. STARA, *Il confine attraversato: etica dell'ospitalità ed esercizio dell'esclusione*, in M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata, 2012, p. 167 ss., il quale evidenzia che il termine attraversamento non ha riguardato soltanto gli aspetti fisico-territoriali, ma si è avuto anche e soprattutto nella sua accezione metaforica, ovvero in relazione ai profili giuridici che attengono più specificamente all'impatto economico, sociale e culturale di questo stesso passaggio.

<sup>29</sup> Cfr. diffusamente K.M. CLARKE, M. GOODALE (eds.), *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>30</sup> N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 39.

<sup>31</sup> Cfr. A.C. AMATO MANGIAMELI, *Tribù postmoderne o villaggio globale? L'essere digitale del cittadino "totale"*, in G. DALLA TORRE, F. D'AGOSTINO (a cura di), *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralista*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 255 ss.

<sup>32</sup> Cfr. P. LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 165 ss.

<sup>33</sup> Cfr. C. CARDIA, *Laicità e multiculturalismo in prospettiva europea*, in *Civitas*, 2, 2005, p. 101 ss., il quale afferma che ogni persona ha il suo statuto personale e la sua appartenenza ad un gruppo definisce anche la titolarità di specifici diritti.

<sup>34</sup> Cfr. M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012, p. 80 ss.

promozionale”, nel senso che attraverso il sistema giuridico lo Stato può promuovere un nuovo modello di società<sup>35</sup>.

Non a caso si è ritenuto che il migrante “spinto ad una ricostruzione del proprio futuro, può essere ispiratore di nuovi meccanismi sociali” e giuridici, che fondino rispetto reciproco capace di dare stabilità alle relazioni in gioco<sup>36</sup>. Tra questi si collocano certamente i nuovi modelli di integrazione sociale<sup>37</sup>: la prospettiva dialogica Stato-migrante potrebbe dunque assumere caratteristiche inedite non relegando il confronto al solo ambito sociale ma favorendo quello tra ordinamenti sul presupposto della corrispondenza tra diritto, cultura e identità<sup>38</sup>. Nella capacità del dialogo di ricercare un accordo, di individuare una posizione terza “che contenga in sé le due posizioni originarie ma nello stesso tempo le superi ... facendole apparire entrambe nuove rispetto alla situazione di apparente inconciliabilità”<sup>39</sup>, sta la peculiarità del diritto di ridurre le distanze tra le esigenze culturali e i sistemi normativi.

## 2. *Lo statuto costituzionale dei diritti dei migranti*

Spostamenti di persone, culture, sensi ed usi hanno posto il problema, di non facile soluzione, non soltanto di disciplinare le modalità di inserimento sociale dei migranti, ma soprattutto, essendone un corollario, del “se e in quale misura” gli stessi siano titolari di diritti e doveri<sup>40</sup>.

L'incompiutezza di tale processo ben si evince già dall'apparato normativo medievale, che non sentiva la preoccupazione di garantire forme e modalità di integrazione per gli

---

<sup>35</sup> Cfr. P. STEFANI, *Funzione promozionale del diritto e diversità religiosa*, in F.J. LACAVA, P. OTRANTO, A.F. URICCHIO (a cura di), *Funzione promozionale del diritto e sistemi di tutela multilivello*, Cacucci, Bari, 2017, p. 297 ss., il quale evidenzia che la trasformazione della società ha messo in risalto i limiti della funzione meramente garantista del diritto e ha rilevato la necessità che esso divenga sempre più uno strumento promozionale.

<sup>36</sup> Cfr. diffusamente, J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Torino, Feltrinelli, 2008.

<sup>37</sup> Cfr. A. DI STASI, *L'integrazione del lungo soggiornante*, in G. CAGGIANO (a cura di), *I percorsi giuridici per l'integrazione. Migranti e titolari di protezione internazionale tra diritto dell'Unione e ordinamento italiano*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 241 ss.

<sup>38</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *La multireligiosità tra possibile “normazione” e ipotetica “autonormazione”*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 267 ss., il quale ritiene che il tema dei conflitti derivanti dai fenomeni migratori possa essere utilmente inquadrato in una prospettiva di pluralismo giuridico, che tenga conto delle forme di normatività giuridica che scaturiscono dai processi di globalizzazione.

<sup>39</sup> Cfr. P. STEFANI, *Kafalah islamica e uguaglianza religiosa: laicità e società multiculturali*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI (a cura di), *Diritto e Religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto tra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012, p. 438 ss.

<sup>40</sup> Cfr. P. CARROZZA, *Noi e gli altri. Per una cittadinanza fondata sulla residenza e sull'adesione ai doveri costituzionali*, in E. ROSSI, F. BIONDI DAL MONTE, M. VRENNA (a cura di), *La governance dell'immigrazione. Diritti, politiche e competenze*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 27 ss., il quale insiste sul profilo dei doveri costituzionali dei migranti.

“stranieri”. Questi infatti, conviventi all’interno di uno stesso territorio, tentavano di colmare le lacune legislative attraverso reciproche iniziative solidaristiche e assistenziali<sup>41</sup>.

Lo spartiacque della legislazione italiana in materia risale alla seconda metà del 1900. Precedentemente, infatti, i fenomeni migratori erano soprattutto in uscita: la legge 30 dicembre 1888, n. 5866, definiva l’emigrazione come «libera, salvo gli obblighi imposti ai cittadini dalle leggi». Principio confermato anche dalla successiva legge del 1901, per la quale la libertà di emigrare era nello stesso tempo proclamata e limitata, «circondata di eccezioni dalla vaga determinatezza, imbrigliata in procedure amministrative per il rilascio di passaporti o nulla osta, di fatto sottoposta al controllo della pubblica autorità»<sup>42</sup>.

Comune denominatore tra il sistema giuridico dell’epoca e quello vigente è la prospettiva del migrante-essere umano. Questi, in quanto tale, induce a configurare l’obbligo in capo allo Stato di garantire a tutti (cittadini e non cittadini<sup>43</sup>) un contenuto minimo di beni giuridici, la cui copertura è insita nella tutela costituzionale dei diritti fondamentali<sup>44</sup>: obbligo che, in particolare, non consentirebbe allo Stato di impedire l’ingresso a soggetti che non possano godere di quei diritti nel territorio di provenienza<sup>45</sup>.

Compito dello Stato è dunque integrare le differenze nel rispetto dei valori sanciti dalla Costituzione italiana. L’incremento delle riflessioni sul punto si è avuto dinanzi alla trasformazione dell’Italia da paese di emigrazione a paese di immigrazione, quando cioè il numero di stranieri che chiedevano di risiedere in Italia era superiore a quello degli italiani che si trasferivano all’estero. La legislazione italiana vede il primo intervento in materia di immigrazione nel 1986, con la l. n. 943, recante *Norme in materia di collocamento e di trattamento dei lavoratori extracomunitari immigrati e contro le immigrazioni clandestine*. Il corpus normativo si limitava a disciplinare l’ingresso dei lavoratori extracomunitari, pur stabilendo alcuni principi di inclusione sociale, come ad esempio il mantenimento all’identità culturale<sup>46</sup>. A seguito della legge Puglia, n. 563/1995, che disciplinava l’allestimento di accoglienza a livello locale, un

---

<sup>41</sup> Cfr. M. CASSANDRO, *I forestieri a Lione tra '400 e '500: la nazione fiorentina*, in G. ROSSETTI (a cura di), *Dentro la città. Stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XIV*, Liguori Editore, Napoli, 1989, p. 152 ss.

<sup>42</sup> Cfr. F. MANZOTTI, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita (fino alla prima guerra mondiale)*, Società Dante Alighieri, Milano, 1962, p. 86 ss., il quale passa in rassegna le posizioni che portarono all’approvazione delle due leggi sulla libertà di emigrare.

<sup>43</sup> Cfr. A. RUGGERI, *I diritti fondamentali degli immigrati e dei migranti, tra la linearità del modello costituzionale e le oscillazioni dell'esperienza*, in *Consulta OnLine*, 2, 2017, p. 364 ss., il quale sottolinea che si preferisce utilizzare il termine “non cittadino” a quello di “straniero”, perché idoneo a comprendere in tutta la sua estensione i vari tipi di soggetti cui fa riferimento.

<sup>44</sup> Cfr. V.C. CORSI, *Ius migrandi, sovranità statale e cittadinanza*, in V. MILITELLO, A. SPENA, *Il traffico di migranti. Diritti, tutele, criminalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 16 ss.

<sup>45</sup> Cfr. E. BENVENISTI, *Sovereigns as Trustees of Humanity: On the Accountability of States to Foreign Stakeholders*, in *American Journal of International Law*, 107, 2013, p. 295 ss.

<sup>46</sup> Cfr. I. POSSENTI, *Fenomeni e politiche migratorie*, in P. CONSORTI (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa University Press, Pisa, 2009, p. 85 ss.

ampliamento della tutela è stato offerto dalle cd. legge Martelli del 28 febbraio 1990, n. 39, disciplinante sia il riconoscimento dello *status* di rifugiato, sia l'ingresso in Italia di cittadini extracomunitari, prevedendone la possibilità di ingresso per diversi motivi: turismo, lavoro subordinato o autonomo, studio, cura, ricongiungimento familiare e culto. La normativa istituiva inoltre i Centri di identificazione ed espulsione (CIE), nel caso in cui non fosse stata possibile l'immediata espulsione o il respingimento dello straniero entrato in modo irregolare.

La stratificazione legislativa, arginata dalla legge n. 40/1998 (cd. legge Turco-Napolitano), ha consentito di giungere alla redazione del d.lgs. n. 286/1998, contenente il *Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero*. Per la prima volta si prevedono norme di ingresso e di soggiorno, i diritti e i percorsi di integrazione per gli stranieri regolarmente soggiornanti, i diritti fondamentali riconosciuti ai cittadini irregolari, nonché le politiche di controllo e di contrasto all'immigrazione irregolare; i CIE sono sostituiti dai Centri di Permanenza Temporanea ed Assistenza (CPTA) in cui «restringere gli stranieri sottoposti a provvedimenti di espulsione e o di respingimento con accompagnamento coattivo alla frontiera non immediatamente eseguibile». L'originalità della normazione è costituita dal riconoscimento in capo allo straniero presente sul territorio della tutela di alcuni diritti fondamentali della persona umana<sup>47</sup>, quali il diritto al trattamento sanitario e alla salute, il diritto all'istruzione e al ricongiungimento familiare, nonché la parità di trattamento con il cittadino in merito alla tutela giurisdizionale dei diritti e degli interessi legittimi, nei rapporti con la Pubblica Amministrazione e nell'accesso ai pubblici servizi<sup>48</sup>.

L'impianto normativo fino ad allora esistente viene modificato dalla legge 30 luglio 2002, n. 189, cd. legge Bossi-Fini, con la quale si disciplina l'ingresso per motivi di lavoro solo in presenza di un impegno del datore di lavoro nei confronti del lavoratore e dello Stato<sup>49</sup>. La legge è certamente frutto di una politica più restrittiva circa l'ingresso e il soggiorno di cittadini stranieri provenienti da Paesi diversi dall'Unione Europea: in particolare, è prevista

---

<sup>47</sup> In particolare, l'art. 42 T.U. annovera tra le misure di integrazione sociale indicate la conoscenza e la valorizzazione delle espressioni culturali, sociali, religiose degli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia, nonché l'impiego all'interno delle strutture di mediatori interculturali per facilitare i rapporti fra le amministrazioni e gli stessi stranieri appartenenti ai diversi gruppi etnici e religiosi.

<sup>48</sup> Il Ministero dell'Interno nel 2000 emana la "Direttiva generale in materia di Centri di Permanenza Temporanea ed Assistenza", con la quale delinea i principi comuni per il trattamento dello straniero, affinché siano pienamente tutelati i relativi diritti e sia garantita la più dignitosa accoglienza. La Direttiva contiene una "Carta dei diritti", tra i quali si evidenziano la libertà di culto, l'assistenza religiosa e le specifiche esigenze relative al culto stesso.

<sup>49</sup> Per un puntuale commento alla legge, cfr. F. CARCHEDI, G. MOTTURA, E. PUGLIESE (a cura di), *Il lavoro servile e le nuove schiavitù*, Franco Angeli, Milano, 2003, i quali richiamano la categoria, coniata dalla dottrina francese (Y. LOULIER BOUTANG, *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*, PUF, Parigi, 1998), del "lavoratore imbrigliato", per indicare manodopera a basso costo e povera di tutele che vive una cittadinanza di seconda classe. I curatori, in relazione agli stranieri irregolari, evidenziano il rischio di una negazione degli stessi diritti della persona.

l'espulsione per lo straniero clandestino ed è istituito un Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR).

La produzione normativa europea, in particolare la Direttiva 2003/9/CE, cd. "Direttiva Accoglienza", è recepita dal legislatore italiano con il d.lgs. 30 maggio 2005, n. 140, recante *Norme sull'accoglienza degli stranieri richiedenti il riconoscimento dello status di rifugiato nel territorio nazionale*: in tal modo è definito l'accesso alle misure di accoglienza fin dal momento della presentazione della domanda di asilo, ai sensi dell'art. 5, comma 5. È questo il ponte che consente di approdare al cd. "pacchetto sicurezza", attraverso l'emanazione dei d.lgs. n. 251/2007 e n. 27/2008<sup>50</sup>. L'impianto giuridico interno in materia di accoglienza incontra così una compiuta disciplina nella legge 15 luglio 2009, n. 94 che avrebbe dovuto costituire uno strumento fondamentale nella lotta alla criminalità e all'immigrazione clandestina, nonché garantire la sicurezza dei cittadini.

Appare chiaro che la priorità del legislatore italiano non è l'integrazione dell'alterità nella comunità sociale autoctona, bensì il suo intervento si fonda sul presunto collegamento tra immigrazione, criminalità e sicurezza pubblica<sup>51</sup>. Un esempio chiaro è offerto dall'introduzione dell'art. 10 *bis* (Ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato) al d.lgs. n. 286/1998, avente ad oggetto il reato di clandestinità, secondo cui "salvo che il fatto costituisca più grave reato, lo straniero che fa ingresso ovvero si trattiene nel territorio dello Stato, è punito con l'ammenda da 5.000 a 10.000 euro"<sup>52</sup>.

L'interpretazione della *mens legislatoris* sembrerebbe essere disorientata dall'introduzione, ad opera della legge n. 94/2009, dell'art. 4 *bis* che offre, per la prima volta nell'ordinamento italiano, una nozione di integrazione<sup>53</sup>: essa è definita quale «processo finalizzato a promuovere la convivenza dei cittadini italiani e di quelli stranieri, nel rispetto dei valori sanciti dalla Costituzione italiana, con il reciproco impegno a partecipare alla vita economica, sociale e culturale della società». È disciplinato così il cd. Accordo di integrazione, ossia un

---

<sup>50</sup> Cfr. I. POSSENTI, *Fenomeni e politiche migratorie*, cit., p. 88, la quale ricorda, come antecedente al pacchetto sicurezza, il disegno di legge in materia di sicurezza, n. 733/2008, avente ad oggetto la negazione del diritto alle prestazioni sanitarie essenziali per gli stranieri irregolari. In tal modo si riapre la questione della connessione tra tutela dei diritti fondamentali e *status* di cittadino.

<sup>51</sup> Cfr. G. MOSCHELLA, *La legislazione sull'immigrazione e le prospettive della tutela dei diritti fondamentali: l'ordinamento europeo e l'esperienza italiana*, in *Ordine internazionale e diritti umani*, 3, 2019, p. 486 ss.

<sup>52</sup> Il Parlamento, con la legge 67/2014, recante Deleghe al Governo in materia di pene detentive non carcerarie e di riforma del sistema sanzionatorio, ha abrogato il reato di "ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato", trasformandolo in illecito amministrativo. Su tale punto, tuttavia, il Governo non ha dato seguito alla delega.

<sup>53</sup> Cfr. E. ROSSI, F. BIONDI DAL MONTE, *La Costituzione come fonte e condizione per l'integrazione dei migranti*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017, p. 154 ss., i quali ritengono che formulazione della norma ad oggetto non sia del tutto precisa, se si considera la prospettiva per cui i valori, per loro natura, si muovono in uno spazio che è sostanzialmente meta-normativo, mentre i principi costituiscono il mezzo tra valori e regole.

patto tra straniero e Stato per mezzo del quale lo straniero, al momento del suo ingresso nel territorio nazionale, ha l'obbligo di sottoscrivere l'accordo, quale condizione necessaria per l'ottenimento del permesso di soggiorno<sup>54</sup>. Dottrina maggioritaria ha tuttavia evidenziato che la presenza di un accordo del genere costituisce un percorso obbligato di integrazione per via legislativa, volto a “trasformare i diritti sociali in obblighi pesantemente sanzionati a carico dello straniero”<sup>55</sup>.

Ulteriore passo in avanti in materia di accoglienza dei richiedenti asilo si sarebbe realizzato con il d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, recante *Disposizioni in materia di accoglienza e procedura per il riconoscimento dello status di protezione internazionale in attuazione delle Direttive europee 2013/32/UE e 2013/33/UE*. L'impianto normativo, tuttavia, con un rinvio formale al T.U. (d.lgs. 286/1998), non apporta alcuna novità in materia<sup>56</sup>, in quanto richiama le disposizioni già emanate in passato<sup>57</sup>. L'unico aspetto da menzionare riguarda la disciplina del sistema di accoglienza, articolato in “Centri governativi”, gestiti dalla Direzione centrale dei servizi civili per l'immigrazione e dell'asilo del Ministero dell'Interno, e il Sistema di Protezione per i Richiedenti Asilo e Rifugiati, che offre servizi di accoglienza e integrazione dei soggetti che ne possono beneficiare: in tal modo l'attenzione del legislatore si estende a varie tipologie di migranti.

La legge 13 aprile 2017, n. 46, cd. Legge Minniti, rinomina i Centri governativi in Centri di permanenza per il Rimpatrio per immigranti pericolosi in attesa di espulsione. La prospettiva sembra cambiare: il legislatore intende garantire condizioni di trattenimento volte ad assicurare l'assoluto rispetto della dignità della persona. Tutt'altro è la prassi. Col fine di evitare abusi e ridurre la discrezionalità nella concessione della tutela umanitaria, è introdotto il “Decreto Sicurezza”, d.lgs. 04 ottobre 2018, n. 113, recante *Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica, nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e la*

---

<sup>54</sup> Cfr. M.C. LOCCHI, *L'accordo di integrazione tra lo Stato e lo straniero (art. 4-bis t.u. sull'immigrazione n. 286/98) alla luce dell'analisi comparata e della critica al modello europeo di “integrazione forzata”*, in *Rivista AIC*, 1, 2012, p. 1 ss., la quale offre una prospettiva in chiave comparatista dell'accordo in esame.

<sup>55</sup> *Ex plurimis*, cfr. B. PEZZINI, *Una questione che interroga l'uguaglianza: i diritti sociali del non-cittadino*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI (a cura di), *Lo statuto costituzionale del non cittadino. Atti del XXIV Convegno annuale*, Cagliari, 16-17 ottobre 2009, Jovene, Napoli, 2010, p. 172 ss.

<sup>56</sup> Cfr. P. BONETTI, *Le nuove norme italiane sul diritto di asilo: trattenimento, identificazione e accoglienza dei richiedenti asilo*, in *Studium Iuris*, 6, 2016, p. 708 ss., il quale analizza l'impianto normativo in materia di accoglienza dei richiedenti asilo.

<sup>57</sup> *Contra*, S. MONTESANO, *La tutela della libertà religiosa del migrante nel sistema di accoglienza in Italia. un'introduzione al tema*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 32, 2019, p. 95 ss., il quale si chiede se le norme introdotte dal corpo normativo in esame abbiano modificato o meno in senso peggiorativo gli standard minimi di accoglienza come disposti nella Direttiva 2013/33/UE.

*destinazione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata*<sup>58</sup>, convertito dalla legge 01 dicembre 2018, n. 132. Il legislatore tipizza i casi di tutela e indica specifici requisiti per i soggetti richiedenti; sostituisce il permesso di soggiorno per motivi umanitari con speciali permessi temporanei che possono essere concessi anche per meriti speciali; introduce una procedura specifica per le domande presentate alla frontiera dopo che il cittadino straniero sia stato fermato per aver eluso i controlli, prevedendo di trattenere i richiedenti asilo per accertarne l'identità o la cittadinanza; amplia l'elenco di reati che, se commessi in caso di condanna definitiva o nel caso di imputato ritenuto socialmente pericoloso, determinano la revoca o il rifiuto di protezione internazionale.

L'intensificarsi quotidiano dell'arrivo di migranti sulle coste italiane ha indotto il Governo ad intervenire con urgenza, onde rafforzare il contrasto all'immigrazione illecita. Con il d.l. 14 giugno 2019, n. 53, cd. Decreto Sicurezza-bis, recante *Disposizioni urgenti in materia di ordine e sicurezza pubblica*, è stata rinsaldata l'efficacia dell'azione amministrativa, nonché le politiche di sicurezza, e sono state inasprite le sanzioni per chi si trova in Italia in condizioni di irregolarità.

La rassegna legislativa evidenzia dunque la posizione rigida assunta dal legislatore italiano<sup>59</sup>. I pochi tentativi di apertura tradiscono l'intenzione di far prevalere gli interessi politici, economici e di sicurezza sulla tutela effettiva dei diritti umani. Ciò interroga circa una possibile rispondenza al modello costituzionale<sup>60</sup>.

La finalità integrativa e di accoglienza che dovrebbe ispirare i corpi normativi che si avvicendano nel corso delle legislature è chiaramente esplicitata dai principi costituzionali. Questi infatti valorizzano il potenziale umano offerto dalle migrazioni e mirano all'inclusione delle diversità nell'ordinamento<sup>61</sup>. Occorre *in primis* far rilevare l'art. 2 Cost., secondo cui "la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale". Il principio personalista, sotteso all'articolo in esame, è posto in risalto dalla giurisprudenza costituzionale, allorché

---

<sup>58</sup> Per un commento sull'impianto normativo in esame, cfr. A. MORELLI, *La "ribellione" dei sindaci contro il "decreto sicurezza": la tortuosa via per la Corte costituzionale*, in *Consulta OnLine*, 1, 2019, p. 1 ss.

<sup>59</sup> Cfr. G. AVALLONE, *Politiche europee delle migrazioni e politiche dell'accoglienza in Italia: tra produzione di soggetti deboli e alternative eretiche*, in G. AVALLONE (a cura di), *Il sistema di accoglienza in Italia. esperienze, resistenze, segregazione*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, p. 153 ss., il quale rileva che l'iter politico normativo italiano è storicamente improntato ad una logica securitaria ed emergenziale.

<sup>60</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Modelli culturali e filiazione: prospettiva culturale dei principi costituzionali*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, p. 243 ss.

<sup>61</sup> Cfr. D. GRIMM, *Integration by Constitution*, in *International Journal of Constitutional Law*, 3, 2005, p. 193 ss., il quale ritiene che l'apparato politico-istituzionale garantisca la protezione dei beni della vita volti ad assicurare l'integrazione sociale.

afferma che “i diritti che la Costituzione proclama inviolabili spettano ai singoli non in quanto partecipi di una determinata comunità politica, ma in quanto esseri umani” (sent. n. 105/2001). La Corte costituzionale chiarisce dunque che l’ambito di applicazione soggettivo dell’art. 2 Cost. prescinde dal requisito formale della cittadinanza<sup>62</sup> e riconosce il carattere aperto del testo costituzionale<sup>63</sup>: in tal senso la Repubblica italiana è chiamata a riconoscere e garantire i diritti inviolabili dell’uomo alla persona in quanto tale.

Sulla stessa scia si pone il principio di uguaglianza sancito dall’art. 3 Cost.: “Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali”<sup>64</sup>. Sul punto, la Corte costituzionale ha affermato in più occasioni che il riferimento espresso ai cittadini non preclude l’applicazione del principio in esame anche allo straniero «quando trattasi di rispettare i diritti fondamentali»<sup>65</sup>. Il principio in esame non tollera dunque discriminazioni, né differenze tra lo *status* di cittadino e quello di straniero<sup>66</sup>. Al principio di uguaglianza è strettamente connesso il diritto alla diversità, ossia il diritto a ricevere un trattamento differenziato in presenza di una condizione oggettivamente diversa, la cui tutela è appunto la sua differenza<sup>67</sup>, nonché il criterio di ragionevolezza<sup>68</sup>

Non essendo il criterio di cittadinanza discriminare per accedere o meno alla tutela costituzionale in materia di diritti fondamentali, è possibile interpretare estensivamente anche altri principi.

L’art. 10, comma 2, Cost., sancisce che “la condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali”; l’art. 13 Cost. sancisce

---

<sup>62</sup> Cfr. L. RONCHETTI (a cura di), *I diritti di cittadinanza dei migranti. Il ruolo delle Regioni*, Giuffrè, Milano, 2012, in cui si ritiene superato il concetto di cittadinanza quale status inteso come strumento di esclusione e di separazione all’interno dell’organizzazione sociale.

<sup>63</sup> Cfr. A. MORELLI, *Solidarietà, diritti sociali e immigrazione nello Stato sociale*, in *Consulta OnLine*, 3, 2018, p. 533 ss.

<sup>64</sup> Per un puntuale commento, cfr. A. CELOTTO, voce *Art. 3*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, UTET, Torino, 2006, p. 69 ss.

<sup>65</sup> CORTE COSTITUZIONALE, sent. n. 120/1967, n. 244/1974, n. 62/1994, n. 432/2005; A. RUGGERI, *I diritti dei non cittadini tra modello costituzionale e politiche nazionali*, in C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR, A. SPADARO (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 25 ss., il quale passa in rassegna la giurisprudenza costituzionale in materia.

<sup>66</sup> Cfr. R. CARIDÀ, *La cittadinanza*, in AA.VV., *Stato e sovranità*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 143 ss., il quale rileva che la cittadinanza viene interpretata come criterio di selezione dei diritti, per individuare quelli più rilevanti, definire posizioni individuali e qualità democratica e di conseguenza come criterio che consente di misurare eventuali deficit di democrazia.

<sup>67</sup> Cfr. A. D’ALOIA, *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale. Contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Cedam, Padova, 2002, p. 32 ss.

<sup>68</sup> *Ex plurimis*, cfr. diffusamente F. FRANCIOSI, M.A. SANDULLI (a cura di), *Principio di ragionevolezza nelle decisioni giurisdizionali e diritto alla sicurezza giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018; F. PIRAINO, *Buona fede, ragionevolezza ed efficacia immediata dei principi*, ESI, Napoli, 2017, p. 33 ss.; C. DE FIORES, *Interpretazione per valori e principio di ragionevolezza*, in G. PERLINGIERI, A. FACHECHI (a cura di), *Ragionevolezza e proporzionalità nel diritto contemporaneo*, ESI, Napoli, 2017, p. 285 ss.; S. PATTI, *Ragionevolezza e clausole generali*, Giuffrè, Milano, 2016, p. 48 ss.

l'inviolabilità della libertà personale; l'art. 16 Cost. tutela la libertà di circolazione e di soggiorno, fatti salvi i limiti stabiliti dalla legge per motivi di sanità e di sicurezza pubblica, pur sancendo che nessuna restrizione possa essere determinata da ragioni politiche; l'art. 17 Cost., nel prevedere il diritto di riunione, riconosce nell'esercizio di tale diritto la socialità dell'uomo il quale, attraverso "forme di interazione tra le persone convenute"<sup>69</sup>, completa se stesso ed esprime la propria personalità; l'art. 18 che, parallelamente, sancisce la libertà di associazione, comprende il diritto di costituire associazioni di qualunque genere, di accedere ad associazioni già esistenti ed operanti, nonché il diritto di non associarsi; l'art. 19 Cost., che riconosce a "tutti il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume"<sup>70</sup>, definito "diritto che, come un prisma, riflette tutti gli altri diritti di libertà"<sup>71</sup>; l'art. 21 Cost., tutela la libertà di manifestazione del pensiero, riconoscendola formalmente a tutti gli uomini, in quanto persone; l'art. 24 Cost. sancisce che tutti possono agire in giudizio per la tutela dei propri diritti ed interessi legittimi e che la difesa è un diritto inviolabile in ogni stato e grado del procedimento; l'art. 25 Cost., secondo il quale nessuno può essere distolto dal giudice naturale stabilito dalla legge; l'art. 32 Cost., che tutela il diritto alla salute, declinato come diritto alle prestazioni sanitarie, diritto ad essere curati e diritto ad un ambiente salubre, in quanto la salute rientra tra gli aspetti inviolabili della dignità umana<sup>72</sup>.

Riferimento dibattuto in dottrina è l'art. 35, comma 4, Cost., che "riconosce la libertà di emigrazione, salvo gli obblighi stabiliti dalla legge nell'interesse generale, e tutela il lavoro

---

<sup>69</sup> M. RUOTOLO, *Le libertà di riunione e di associazione*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, vol. II, UTET, Torino, 2006, p. 686.

<sup>70</sup> Circa il diritto di libertà religiosa, cfr. G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957; A.C. JEMOLO, voce *Religione (libertà di)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XXI, UTET, Torino, 1957-1979; P.A. D'AVACK, voce *Libertà religiosa (diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974, p. 596 ss.; F. FINOCCHIARO, voce *Art. 19*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, vol. II, Zanichelli, Bologna, 1977, p. 262 ss.; L. MUSSELLI, voce *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, UTET, Torino, 1994, p. 215 ss.; S. FERRARI, *L'art. 19 della Costituzione*, in *Politica e diritto*, 1996, p. 97 ss.; C. CARDIA, voce *Religione (libertà di)*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. II, Giuffrè, Milano, 1998, p. 191; P. DI MARZIO, *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2000; S. FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002; P. LILLO, voce *Libertà religiosa*, in S. CASSESE, M. CATENACCI (a cura di), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 2006, p. 3550; M. RICCA, voce *Art. 19*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, Ipsoa, Torino, 2006, p. 420 ss.; C. MIRABELLI, voce *Religione (libertà di)*, in *Il diritto: Enciclopedia giuridica del Sole 24 ore*, Il Sole 24 Ore, Milano, 2007, p. 246 ss.; A. GUAZZAROTTI, voce *Art. 19*, in V. CRISAFULLI, L. PALADIN, S. BARTOLE, R. BIN (a cura di), *Commentario breve alla Costituzione*, Cedam, Padova, 2008, p. 148 ss.; M.C. NUSSBAUM, *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna, 2009; A. FUCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2019<sup>3</sup>, p. 32 ss.

<sup>71</sup> P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. parte generale*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 415.

<sup>72</sup> Cfr. F.E. GRISOSTOLO, *La tutela del diritto alla salute dello straniero*, in *Rivista AIC*, ([www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it)), 2, 2018, p. 1 ss.; sul concetto di dignità umana quale fondamento di tutti i beni primari dell'uomo e presupposto assiologico di tutti i suoi diritti di libertà, S. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 54 ss.

italiano all'estero". Anzitutto, il riconoscimento della libertà di emigrazione<sup>73</sup> si intende riferito sia a quella di cittadini italiani all'estero, sia a quella di cittadini stranieri in Italia<sup>74</sup>. La possibilità di una interpretazione estensiva consente di affermare che la norma in esame costituisce il fondamento costituzionale del diritto all'immigrazione<sup>75</sup>: in particolare, il riferimento è alle immigrazioni/migrazioni economiche, inquadrabili tra i diritti inviolabili dell'uomo (in quanto tale) e per la tutela delle quali si configura il diritto di migrare dal proprio Paese per lavorare in Italia<sup>76</sup>.

La rassegna dei diritti costituzionali evidenzia che esiste uno "statuto costituzionale" dei diritti dei migranti, che offre una tutela alla persona in quanto tale, sia essa cittadina, sia essa non cittadina. La dignità dell'uomo identifica infatti l'unicità del soggetto<sup>77</sup>, esaltandone la diversità rispetto a qualsiasi altro essere vivente.

### 3. Ordinamento europeo, strategie di integrazione e tutela delle identità religiose

La presenza di "alterità" culturali e religiose impatta notevolmente anche nella comunità internazionale<sup>78</sup> e nella società europea<sup>79</sup>, costituendo una sfida per gli ordinamenti sovranazionali<sup>80</sup>. È questo il caso di diversi Stati dell'Unione Europea, in cui tale dinamica

---

<sup>73</sup> Cfr. V. FALZONE, F. PALERMO, F. COSENTINO, *La Costituzione della Repubblica italiana illustrata con i lavori preparatori*, Mondadori, Milano, 1976, p. 128 ss., i quali rilevano che l'interpretazione estensiva della norma (sia a favore dei cittadini che a favore degli stranieri) è conforme anche ai lavori preparatori. La motivazione all'introduzione dell'art. 35, co. 4, fu infatti individuata nell'esigenza di favorire una graduale abolizione di controlli e di vincoli internazionali al libero trasferimento dei lavoratori e combattere il chiuso isolazionismo demografico e i divieti di immigrazione tanto dannosi ai lavoratori italiani.

<sup>74</sup> Cfr. E. ROSSI, *I diritti fondamentali degli stranieri irregolari*, in P. CONSORTI (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa University Press, Pisa, 2009, p. 45 ss., il quale evidenzia che la norma in esame tutela sia l'emigrazione che l'immigrazione.

<sup>75</sup> Sulla possibile configurabilità di un diritto a migrare, cfr. M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, EUM, Macerata, 2012.

<sup>76</sup> Cfr. A. PATRONI GRIFFI, *I diritti dello straniero tra Costituzione e politiche regionali*, in L. CHIEFFI (a cura di), *I diritti sociali tra regionalismo e prospettive federali*, Cedam, Padova, 1999, p. 345 ss.; *contra*, R. BIFULCO, voce *Art. 35*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, UTET, Torino, 2006, p. 731 ss., la quale, seguendo l'orientamento maggioritario, ritiene che il comma 4 debba essere letto nel complesso dell'art. 35, che tutela il lavoro italiano all'estero: ragion per cui, la tutela prevista dall'art. 35 Cost. si riferirebbe solo al fenomeno dell'emigrazione di cittadini italiani all'estero.

<sup>77</sup> Cfr. U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 23 ss.

<sup>78</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Il principio di «non discriminazione» e la tutela delle minoranze religiose in diritto internazionale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, parte I, 1997, p. 503 ss., la quale evidenzia i punti di forza e di debolezza dei primi interventi internazionali a tutela dei diritti delle minoranze religiose, annoverabili nel più ampio *genus* della tutela dei diritti umani.

<sup>79</sup> Per un'analisi dei fenomeni migratori in Europa e i relativi problemi di integrazione giuridico-sociale fra etnie e culture diverse, cfr. F. MARTUZZI VERONESI (a cura di), *Le risorse umane nel Mediterraneo. Popolazione e società al crocevia tra Nord e Sud*, Il Mulino, Bologna, 1990.

<sup>80</sup> Cfr. F. BOTTI, *Appartenenza religiosa e strategie di integrazione e convivenza. I "nuovi diritti": libertà religiosa e interculturalità*, in S. BAGNI (a cura di), *Lo Stato interculturale: una nuova utopia?*, Dipartimento di scienze giuridiche, Bologna, 2017, p. 56 ss.

presenta riflessi notevoli sul diritto interno: Danimarca<sup>81</sup>, Inghilterra<sup>82</sup>, Grecia<sup>83</sup>, Finlandia, Islanda, Norvegia<sup>84</sup>.

La tutela dei migranti, sia in prospettiva individuale che collettiva, costituisce un osservatorio privilegiato per l'ordinamento europeo, in quanto il processo di integrazione si muove lungo le coordinate fondamentali dei principi di pluralismo, centralità della persona, dignità dell'uomo e uguaglianza<sup>85</sup>. Alla strategia comune per il controllo delle frontiere comunitarie<sup>86</sup> non corrisponde tuttavia unitarietà nelle legislazioni statali ai fini dell'integrazione dei migranti: la tendenza<sup>87</sup> è infatti diretta a tutelare il diritto fondamentale alla sicurezza, legittimando in tal modo una limitazione dei diritti umani.

In linea teorica, l'azione normativa dell'Unione Europea in materia di migrazioni è improntata al rispetto dei principi di fiducia reciproca e di condivisione degli oneri, che hanno trovato fondamento a seguito dell'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam del 1987<sup>88</sup>. Di fatto, l'obiettivo comunitario è stato quello di garantire che i fenomeni migratori avessero una ricaduta positiva sul mercato del lavoro e sul quadro economico sovranazionale.

L'art. 13 del Trattato di Amsterdam ha tuttavia consentito al Consiglio d'Europa di adottare "provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali". Tale disposizione si pone in continuità con quanto previsto dall'art. 14 della Carta Europea dei Diritti dell'Uomo la cui previsione<sup>89</sup>, sebbene consistente in un generico divieto

---

<sup>81</sup> Cfr. I. DUBECK, *Stato e Chiesa in Danimarca*, in G. ROBBERS (a cura di), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Giuffrè-Nomos, Milano-Baden, 1996, p. 37 ss.

<sup>82</sup> Cfr. P. CUMPER, *I diritti religiosi dell'uomo nel Regno Unito*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, p. 113 ss.

<sup>83</sup> Cfr. G.C. VLACHOS, *Chiesa e Stato in Grecia*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-1988, p. 94 ss.

<sup>84</sup> Cfr. P. LILLO, *Rilevanza pubblica delle comunità religiose nella dimensione giuridica europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoeChiese.it](http://www.statoeChiese.it)), 28, 2018, p. 28 ss., il quale evidenzia che gli Stati confessionisti presenti in Europa, all'interno dei quali esiste una religione di Stato riconoscono una posizione pubblica privilegiata alla propria religione "nazionale". In questi specifici contesti, il "patrimonio identitario" religioso della confessione maggioritaria può concorrere a integrare l'identità nazionale.

<sup>85</sup> Cfr. A. PATRONI GRIFFI, *Lo statuto giuridico sovranazionale del migrante e la politica comune europea dell'immigrazione: considerazioni introduttive*, in *Rassegna di diritto pubblico europeo*, 2, 2011, p. 3 ss.

<sup>86</sup> Cfr. M. ADINOLFI, *Pacchetto sicurezza e violazioni (...sicure) di obblighi comunitari. Commento al d.l. 23 maggio 2008, n. 92*, in *Rivista di diritto internazionale*, 4, 2008, p. 1088 ss., il quale afferma che l'immigrazione continua a configurarsi come una politica avente carattere essenzialmente strumentale rispetto alla realizzazione della libertà di circolazione dei cittadini dell'Unione.

<sup>87</sup> Cfr. G. CIMBALO, *Solidarietà, partecipazione e convivenza nella diversità dello spazio europeo*, in A. CASTRO JOVER (a cura di), *Asistencia social, participación y reconocimiento de la diversidad: un estudio comparado entre Alemania, España, Francia e Italia*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2015, p. 13 ss., il quale ritiene che l'arrocamento degli Stati occidentali dietro al diritto fondamentale alla sicurezza sia avvenuto sotto la protezione dell'Unione Europea.

<sup>88</sup> Cfr. E. CAVASINO, *Diritti europei e non nazionali? Sullo statuto giuridico del migrante: il nodo degli standards sovranazionali comuni*, in *Revista de Derecho de la Unión Europea*, 30, 2016, p. 291 ss.

<sup>89</sup> Cfr. R. BIN, *Art. 14 – Divieto di discriminazione*, in S. BARTOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI (a cura di), *Commentario alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Cedam, Padova, 2001, p. 409 ss., il quale afferma che il contenuto della norma veniva applicato unicamente in combinato agli altri diritti sanciti dalla Convenzione; *contra*, S. LARICCIA, *I diritti delle Minoranze in Europa*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 482 ss., sostiene l'ampliamento dell'art. 14 CEDU e il superamento del rapporto

di discriminazione nei confronti degli appartenenti ad una minoranza nazionale, costituisce il fondamento del diritto comunitario per la tutela delle identità e delle minoranze<sup>90</sup>. Il percorso comunitario intrapreso ha consentito un ampliamento di tutela attraverso l'adozione della direttiva 2000/43/CE, recepita dagli Stati membri nel 2004, il cui art. 5 costituisce il fondamento della tutela delle minoranze, prevedendo il divieto di discriminazioni legate alle origini etniche relativamente all'accesso al lavoro<sup>91</sup>, all'istruzione, alla protezione sociale, all'assistenza sanitaria, all'accesso ai beni e servizi, nonché alla disponibilità di alloggi.

La direttiva è stata il ponte di collegamento per la redazione della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (Carta di Nizza) nel 2000: il documento ha incluso le minoranze in un lungo elenco di divieti di discriminazione<sup>92</sup> e, in tal modo, costituisce il fondamento giuridico per il principio generale di non discriminazione. In particolare, l'art. 22 prevede che "l'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica", aprendo la strada<sup>93</sup> all'attuazione di concrete misure legislative.

Il valore giuridico della Carta di Nizza è stato rafforzato dal Trattato di Lisbona del 2007, che ha contribuito alla formazione di un possibile statuto giuridico dei migranti, stabilendo che si realizzi un'integrazione tra le norme internazionali relative ai diritti umani, il diritto sovranazionale e quello statale. In particolare, l'art. 2.7 ha previsto che il Consiglio dell'Unione Europea può adottare i provvedimenti più opportuni per combattere le discriminazioni fondate (anche) sulla religione o sulle diverse convinzioni personali. Tale disposizione potrebbe fondare il diritto europeo alla non discriminazione, oggetto della proposta di direttiva 2008/0140, cd. "Orizzontale", recante *Applicazioni del principio di parità di trattamento fra le persone indipendentemente dalla religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età*

---

di accessoria di questa norma agli altri diritti oggetto della Convenzione, in quanto è stato interpretato nel senso che la tutela oggetto della norma esisterebbe anche in presenza di differenze di trattamento prive di una giustificazione oggettiva e ragionevole.

<sup>90</sup> Cfr. E. CRIVELLI, *Il Protocollo n. 12 Cedu: un'occasione (per ora) mancata per incrementare la tutela antidiscriminatoria*, in G. D'ELIA, G. TIBERI, M.P. VIVIANI SCHLEIN (a cura di), *Scritti in memoria di Alessandra Concaro*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 151 ss., la quale ricorda che il Protocollo n. 12 alla CEDU ha ampliato la tutela prevista dall'art. 14, estendendola a qualsiasi ambito, pur se non previsto dalla Convenzione.

<sup>91</sup> Cfr. F. ONIDA, *Il problema delle organizzazioni di tendenza nella direttiva 2000/78/EC attuativa dell'art. 13 del Trattato sull'Unione Europea*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 2001, p. 905 ss., il quale ritiene che la direttiva in esame sia un esempio di come confessioni religiose siano organizzazioni di tendenza, in quanto portatrici di valori spesso in contrasto con quelli delle società democratiche: la direttiva del Consiglio dell'Unione Europea 2000/78/CE, circa la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro nelle organizzazioni di tendenza, deroga infatti alle garanzie assicurate ai lavoratori in materia di salario e di licenziamento.

<sup>92</sup> Cfr. M. PARISI, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012, p. 83 ss., il quale rileva che la Carta ha attribuito ai diritti fondamentali preesistenti un plusvalore, garantendone l'attuazione nel contesto comunitario.

<sup>93</sup> *Contra*, P. FLORIS, *L'Unione e il rispetto delle diversità. Intorno all'art. 22 della Carta di Nizza*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 436 ss., la quale nega la portata innovativa dell'art. 22, ritenendo la disposizione priva di reale effettività.

o l'orientamento sessuale. Scopo della proposta è istituire un quadro comune per il divieto della discriminazione fondata sui motivi oggetto dell'intervento ed individuare un livello minimo uniforme di tutela all'interno dell'Unione Europea per le persone vittime di discriminazione, tra le quali certamente rientrano i migranti<sup>94</sup>.

Gli esiti di simili politiche hanno in realtà prodotto risultati differenti: l'esigenza di sicurezza e di prevenzione del terrorismo nazionale ha reso di difficile attuazione la tutela oggetto dello statuto giuridico dei migranti<sup>95</sup>.

La politica istituzionale comunitaria certamente è diretta a garantire una tutela piena alle minoranze e alle identità culturali e religiose. L'autonomia decisionale dei singoli Stati deve pertanto cedere il passo alla realizzazione di "condiviso percorso normativo"<sup>96</sup>, che coniughi le esigenze dei Paesi membri con quelle dell'ordinamento sovranazionale. In tal senso, l'Unione Europea ha adottato misure per evitare che fossero solo gli Stati di frontiera a subire l'impatto causato dalle migrazioni<sup>97</sup>. Il Summit tenutosi a La Valletta il 23 settembre 2019 e consistente in un accordo sottoscritto da Italia e Malta con Francia e Germania per la redistribuzione automatica dei richiedenti asilo, ha infatti declinato le intenzioni del legislatore comunitario, rafforzando il principio di ripartizione della responsabilità.

È evidente dunque il mutamento dell'approccio comunitario al fenomeno migratorio, considerato come "la nuova normalità sia per l'UE che per i paesi partner, a cui far fronte attraverso un approccio più coordinato, sistematico e strutturato per massimizzare le sinergie e gli effetti leva delle politiche interne ed esterne dell'Unione"<sup>98</sup>.

La centralità della tutela delle minoranze spinge altresì a leggere le dinamiche che le religioni producono nella vita privata e soprattutto in quella pubblica<sup>99</sup>: esse motivano

---

<sup>94</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 57 ss.

<sup>95</sup> Cfr. A. DI STASI, *Spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia e parabola evolutiva della cittadinanza*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia (www.fsjeurostudies.eu), 1, 2018, p. 1 ss.

<sup>96</sup> Cfr. F. MARTINES, *Gli strumenti dell'Unione Europea per promuovere la migrazione circolare tra obiettivi di sviluppo e interessi economici degli Stati membri*, in *federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo* (www.federalismi.it), 21 luglio 2017, p. 1 ss.

<sup>97</sup> Cfr. L. BUSCEMA, *La (faticosa) ricerca di valori condivisi nelle politiche europee di gestione dei flussi migratori*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia (www.fsjeurostudies.eu), 3, 2018, p. 162 ss., il quale rileva che con la risoluzione del 28 aprile 2015, il Parlamento europeo ha ribadito la necessità per l'Unione di fondare la sua risposta alle tragedie del Mediterraneo sul principio di equa ripartizione della responsabilità e di intensificare gli sforzi in questo settore nei confronti degli Stati membri che accolgono il numero più elevato di rifugiati e richiedenti protezione internazionale in termini assoluti o relativi.

<sup>98</sup> R. PALLADINO, *Nuovo quadro di partenariato dell'Unione europea per la migrazione e profili di responsabilità dell'Italia (e dell'Unione europea) in riferimento al caso libico*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia (www.fsjeurostudies.eu), 2, 2018, p. 110.

<sup>99</sup> Cfr. S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2005, p. 33 ss., il quale afferma che il concetto di nazione entra in crisi, in quanto si fotografa la coesistenza di diversi gruppi, ognuno dei quali ha le proprie regole e alle quali attribuisce valore primario.

pertanto la ricerca di strumenti giuridici più adatti alla risoluzione dei problemi concreti, in vista della definizione di una “sovranità comune e condivisa”<sup>100</sup>. L’evoluzione legislativa e giurisprudenziale<sup>101</sup> ha infatti costituito un patrimonio di valori e principi, di cui certamente è parte anche la libertà religiosa<sup>102</sup>.

L’Unione Europea è stata presentata “senza né culti, né politica religiosa”<sup>103</sup>. Il Trattato di Amsterdam del 1997 si limitava infatti ad affermare che “l’Unione Europea rispetta e non pregiudica lo status previsto nelle legislazioni nazionali per le chiese e le associazioni o comunità religiose degli Stati membri”. Il processo di integrazione europea, favorito anche dal principio della libera circolazione, ha tuttavia indotto il legislatore comunitario a disciplinare il fattore religioso, la cui tutela certamente incide anche sulle dinamiche connesse al libero scambio<sup>104</sup>.

Gli interventi comunitari in materia religiosa hanno inteso combattere le discriminazioni basate sulla religione<sup>105</sup>, come previsto dall’art. 9 del Trattato sul funzionamento europeo. Il Trattato di Lisbona del 2007 ha innovato la tutela della libertà religiosa nel diritto europeo, incidendo anche sugli strumenti giuridici già adottati in passato<sup>106</sup>. In tale prospettiva la giurisprudenza europea<sup>107</sup> ha ribadito che la libertà religiosa rientra nel novero dei diritti fondamentali e costituisce parte integrante dei principi giuridici generali (art. 6, Trattato

---

<sup>100</sup> G. D’ANGELO, *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 95.

<sup>101</sup> Cfr. F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011, p. 103 ss., il quale evidenzia che l’incorporazione della tutela dei diritti fondamentali dell’uomo nei pilastri giuridici dell’integrazione continentale è stata frutto di una importante sinergia tra l’attività legislativa e gli interventi giudiziali.

<sup>102</sup> Cfr. M. PARISI, *La dimensione religiosa nel modello democratico d’integrazione sovranazionale europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 3, 2019, p. 304 ss., il quale rileva che il Costituente europeo ha riservato una peculiare attenzione al fattore religioso, considerando la libertà di fede sotto il profilo individuale e collettivo, così come nella sua dimensione positiva e negativa.

<sup>103</sup> Cfr. E. TAWIL, *L’Unione Europea e la libertà religiosa dopo il Trattato di Lisbona*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2011, p. 188 ss., il quale specifica che a partire dal trattato di Amsterdam, il diritto dell’Unione Europea dichiara l’incompetenza dell’Unione a definire lo statuto delle confessioni religiose, rimettendo espressamente la questione agli Stati membri.

<sup>104</sup> Cfr. M. VENTURA, *Religione e integrazione europea*, in G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 334 ss.

<sup>105</sup> Cfr. S. FERRARI, *Le religioni nella sfera pubblica. Modelli e dinamiche europee*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014, p. 919 ss., il quale afferma che l’Unione Europea è chiamata ad assolvere a una propria funzione di salvaguardia nel combattere l’esclusione sociale e le discriminazioni, nel promuovere la coesione economica, sociale e territoriale e la solidarietà tra gli Stati membri, nel rispettare la ricchezza della diversità culturale e linguistica e nel vigilare sulla salvaguardia e sullo sviluppo del patrimonio culturale europeo.

<sup>106</sup> Cfr. J. ZILLER, *Il nuovo Trattato europeo*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 48 ss., il quale afferma che il Trattato di Lisbona ha salvato quasi tutta la sostanza del Trattato che adottava una Costituzione per l’Europa del 2004, caduto sotto gli assalti degli euroscettici di tutte le specie.

<sup>107</sup> Corte di Giustizia delle Comunità Europee, sentenza 17 aprile 1970.

Lisbona) di cui la Corte di Giustizia garantisce l'osservanza entro l'ambito della struttura e delle finalità della Comunità<sup>108</sup>.

La tutela della libertà religiosa fonda il principio di non discriminazione per motivi religiosi come diritto primario<sup>109</sup>. La Comunità può dunque adottare i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale. Sono altresì tutelate le specificità culturali e religiose, come recita l'art. 22 del Trattato: "l'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica".

L'art. 17 inoltre non si limita a sancire il rispetto delle legislazioni nazionali circa la condizione giuridica di chiese, associazioni o comunità religiose<sup>110</sup>, ma prevede anche che l'Unione assuma l'impegno del dialogo aperto, trasparente e regolare con chiese e organizzazioni, favorendo la strada del dialogo e della collaborazione, già sperimentata in numerosi degli Stati dell'Unione<sup>111</sup>. Intento del legislatore europeo è dunque ammortizzare possibili situazioni di conflitto determinate dalla convivenza di diversità confessionali<sup>112</sup> e dalla presenza delle Chiese socialmente più influenti<sup>113</sup>. La norma pertanto conferma le discipline nazionali delle chiese dominanti, ma sottolinea altresì il carattere laico dell'Unione Europea, che presta attenzione e rispetto per i fenomeni religiosi come organizzazioni, dichiarando disponibilità al dialogo<sup>114</sup>.

---

<sup>108</sup> Cfr. A. GARDINO, *La libertà di pensiero, di coscienza e di religione nella giurisprudenza della Corte europea di Strasburgo*, in F. TAGLIARINI (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà religiosa*, Napoli, Jovene, 2008, p. 49 ss.

<sup>109</sup> Cfr. V. TOZZI, *La libertà religiosa in Italia e nella prospettiva europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), novembre 2014, p. 23 ss., il quale rileva che la materia della libertà religiosa, non era inizialmente di competenza degli organismi comunitari, che operavano nel settore della cooperazione energetica, economica e non sui diritti umani. Tuttavia, fin dagli anni 50 del 1900, le nazioni uscite dalla guerra sottoscrissero numerosi atti che le impegnavano a considerare queste problematiche.

<sup>110</sup> Cfr. M. LUGATO, *L'Unione Europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE, nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014, p. 1075 ss.

<sup>111</sup> Cfr. M. PARISI, *L'articolo 17 del Trattato di Lisbona alla prova. Verso una road map per il dialogo con i gruppi religiosi ed ideali?*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2013, p. 634 ss., il quale evidenzia qualche perplessità rispetto all'applicazione dell'articolo in esame, sostenendo che esso consentirebbe alle Chiese un potere di intervento rispetto ai progetti di legge europei, al punto di impedirne la discussione in sede di Commissione o di Parlamento Europeo.

<sup>112</sup> Cfr. E. PUGLIESE, *L'immigrazione in Italia: la portata e le caratteristiche del fenomeno. L'appartenenza religiosa degli immigrati e i processi di integrazione*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multietnica*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 1 ss., il quale sottolinea che negli ultimi trenta anni in Europa si è manifestato il fenomeno dell'immigrazione da Paesi del cd. Terzo mondo.

<sup>113</sup> Cfr. C. MIRABELLI, F. MARGIOTTA BROGLIO, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 48 ss.

<sup>114</sup> Cfr. M. PARISI, *Vita democratica e processi politici nella sfera pubblica europea. Sul nuovo ruolo delle organizzazioni confessionali dopo il Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), settembre 2013, p. 14 ss.

Il Trattato rinvia anche alla Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea del 2000<sup>115</sup>, il cui art. 10 tutela la libertà religiosa tra le libertà inalienabili della persona umana. La tutela affermata dalla norma è ampia: essa implica la libertà di credere e di non credere, la libertà di manifestare le proprie credenze religiose e la libertà di insegnamento; parimenti sono protetti il culto, le pratiche, l'adempimento dei riti e i simboli religiosi. Un simile disposto non può essere in alcun modo limitato ed è protetto da condizionamenti forzati<sup>116</sup>, sempre vagliati alla luce del principio di legalità onde evitare discrezionalità da parte dei legislatori nazionali<sup>117</sup>. Ritorna dunque l'inquadramento della libertà religiosa nel più ampio contesto della dignità della persona umana, in ogni sua manifestazione spirituale e comportamentale, quale premessa per la garanzia di effettività dei diritti fondamentali<sup>118</sup>.

Nel quadro delineato si comprende l'attenzione del legislatore comunitario per le minoranze religiose, con le quali il dialogo è costante. L'apertura dell'Unione Europea deriva dalla considerazione che tutte le tradizioni religiose contribuiscono alla formazione di quella integrazione che configura una convivenza pacifica e armonica tra i popoli<sup>119</sup>. La condizione dei gruppi religiosi di minoranza tuttavia risulta spesso deteriorata proprio a causa dell'appartenenza dei soggetti coinvolti a un credo diverso e isolato rispetto a quello condiviso dalla maggioranza della popolazione<sup>120</sup>.

La produzione normativa europea è dunque chiamata a tutelare l'uguaglianza tra le diverse confessioni religiose, nella prospettiva che tutelare in modo eccessivo chi è esterno al territorio comunitario significherebbe privare o negare qualcosa alle religioni autoctone<sup>121</sup> e accentuare le peculiarità delle religioni radicate estranierrebbe ancor di più quelle che non vantano la stessa profondità di radici<sup>122</sup>. Gli interventi legislativi comunitari devono pertanto essere orientati alla eguale tutela delle diverse realtà sociali, culturali e religiose ormai

---

<sup>115</sup> Cfr. M. CARTABIA, *I "nuovi" diritti*, in L. DE GREGORIO (a cura di), *Le nuove confessioni religiose nel diritto dell'Unione Europea*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 99 ss., il quale rileva che la Carta ha saputo codificare una serie di principi non scritti, così da renderli eticamente vincolanti sia per le istituzioni comunitarie che per gli Stati membri.

<sup>116</sup> Cfr. J.P. CERIOLI, *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), gennaio 2011, p. 10 ss.

<sup>117</sup> Cfr. A.F. MORONE, *Il principio di legalità e la nozione di «prevedibilità della legge» nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Giurisprudenza italiana*, 2, 2005, p. 86 ss.

<sup>118</sup> Cfr. G. MACRÌ, *Garanzie per la persona: libertà di coscienza, religiosa, di culto, nello spazio europeo*, in V. TOZZI, G. MACRÌ, M. PARISI (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 143 ss.

<sup>119</sup> Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Realtà e prospettive*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 352 ss.

<sup>120</sup> Cfr. M.C. IVALDI, *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione Europea*, Nuova Cultura, Roma, 2012, p. 35 ss.

<sup>121</sup> Cfr. C. CARDIA, *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), maggio 2008, p. 5 ss.

<sup>122</sup> Cfr. V. TOZZI, *Persone, Chiese e Stati nell'evoluzione del fenomeno europeo*, in M. PARISI (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, p. 17 ss.

conviventi sullo stesso territorio, ma deve ugualmente considerare chi su questo territorio vi è nato<sup>123</sup>.

Potrebbe tuttavia affermarsi che gli obiettivi politici e legislativi sovranazionali non tengano conto delle esigenze di integrazione portate dai migranti. Questi necessitano di riferimenti per potersi stabilizzare nel Paese di accoglienza. In tale prospettiva, gli ordinamenti nazionali hanno adottato strategie diverse per il raggiungimento di una integrazione<sup>124</sup> che coniughi le esigenze di sicurezza pubblica con la tutela della dignità e dell'identità (anche) religiosa dell'uomo.

La strategia multiculturalista del modello britannico riconosce le diversità culturali e garantisce l'identità e l'appartenenza comunitaria dei migranti: applicazione pratica di questo modello è l'entrata in vigore del *Motor-cycle Crash Helmets Act* del 1976, che ha derogato al Codice della Strada britannico consentendo ai fedeli Sikh di non indossare il casco protettivo; oppure il *Criminal Justice Act* del 1998, che permette ai Sikh di indossare il kirpan in luoghi pubblici in deroga alle norme di pubblica sicurezza<sup>125</sup>. Secondo la strategia britannica, i rapporti tra Stato e migranti sono definiti sulla base di accordi con i rappresentanti delle singole comunità e non con i rispettivi componenti: in tal modo sono riconosciuti diritti al gruppo, la cui titolarità si traduce in senso di appartenenza all'ordinamento inglese<sup>126</sup>. L'autonomia delle comunità certamente non favorisce l'interazione tra esse. Orientamento unanime ritiene infatti che tale modello di integrazione sia fallimentare: se lo scopo è creare una società nuova valorizzando le differenze esistenti sul territorio, la strategia britannica porta alla formazione di gruppi separati, poco inclini allo scambio interculturale. La concessione di diritti di gruppo<sup>127</sup> inoltre incontra il proprio limite nella scarsa tutela riservata al singolo, il quale potrà godere di una protezione effettiva solo in quanto appartenente ad una comunità<sup>128</sup>. In tale prospettiva, c'è chi ha auspicato la preferenza per un modello di tipo

---

<sup>123</sup> Cfr. G. MACRÌ, *Europa, lobbying e fenomeno religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 132 ss.

<sup>124</sup> Cfr. B. PERCHINIG, *All you Need to Know to Become an Austrian: Naturalisation Policy and Citizenship Testing in Austria*, in R. OERS, E. ERSBØLL, D. KOSTAKOPOULOU (eds.), *A Re-Definition of Belonging? Language and Integration Tests in Europe*, Brill, Leiden, 2010, p. 43 ss., il quale ritiene che gli interventi degli Stati siano stati ai margini e non incentrati sul nucleo dell'integrazione, in quanto sono stati omessi aspetti chiave nell'inserimento di un soggetto o di un gruppo all'interno di una compagine più vasta, legati alle particolarissime tradizioni culturali che connotano un territorio.

<sup>125</sup> Cfr. G. CERRINA FERONI, *Diritto costituzionale e società multiculturalista*, in *Rivista AIC* ([www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it)), 1, 2017, p. 6 ss.

<sup>126</sup> Cfr. T. CANTLE, *Community Leaders Disempower Communities*, in *Municipal Journal*, agosto 2013, p. 1 ss.

<sup>127</sup> Cfr. H. VERMEULEN, R. PENNING, *Immigrant integration. The Dutch Case*, Het Spinhuis, Amsterdam, 2000, p. 87 ss., i quali per la prima volta parlano di modello multiculturalista-pluralista o modello societario.

<sup>128</sup> Cfr. diffusamente K. MALIK, *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l'11 settembre*, Nessun Dogma, Roma, 2016.

interculturale<sup>129</sup>, che favorisca politiche di interazione e di scambio culturale, sulla base di valori e diritti riconosciuti all'uomo in quanto tale e non in quanto membro di una comunità.

La Germania ha invece adottato il cd. modello funzionalista. Partendo dal presupposto che diversi sono stati gli approcci elaborati dall'ordinamento tedesco, dal riconoscimento della diversità culturale all'assimilazione (sulla falsariga francese) delle differenze ad un modello standard, ad oggi il multiculturalismo tedesco si fonda sul “promuovere e pretendere”: da un lato, si mira a riconoscere la diversità culturale (e religiosa), dall'altro, si pretende che il migrante sia educato al rispetto dei valori della società di accoglienza<sup>130</sup>. In tale prospettiva la politica tedesca si è ramificata sia in un Piano Nazionale di Integrazione nel 2006, finalizzato alla formazione scolastica (che include l'obbligo di apprendere la lingua tedesca, conoscere il sistema giuridico, la storia, la cultura e i valori fondamentali del Paese), sia in leggi di partecipazione e integrazione regionali<sup>131</sup>: la violazione delle misure adottate, oltre a non garantire integrazione, ostacolerebbe anche il godimento dei diritti socio-assistenziali. Il principio di fondo tuttavia poggia sulla relazione tra migrante e società di accoglienza, in virtù della quale esiste un rapporto di strumentalità: i migranti sono inseriti nelle dinamiche lavorative, ma la cogenza delle norme che li riguardano costituisce un velato invito a permanere solo temporaneamente sul territorio tedesco<sup>132</sup>.

L'assimilazionismo francese mira invece alla formazione di uomini che accettino e condividano i valori fondamentali dell'ordinamento costituzionale d'oltralpe<sup>133</sup>. Il migrante viene quindi formato secondo un modello inclusivo, per il quale è chiamato a rinunciare alla declinazione pubblica dei suoi principi (culturali e religiosi) che si concretizzano in azioni contrarie ai valori della Repubblica<sup>134</sup>. Secondo i valori che ispirano tale modello, ossia l'assimilazione, la cittadinanza e la laicità<sup>135</sup>, la Francia mira a formare un cittadino “eletto”,

---

<sup>129</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Interculturalism or Multiculturalism?*, in *Philosophy & Social Criticism*, 38, 2012, p. 413 ss.

<sup>130</sup> Cfr. B. LÖFFER, *Integration in Deutschland: zwischen assimilation und multikulturalismus*, Oldenburg, Monaco, 2011, p. 49 ss.

<sup>131</sup> Cfr. J. LUTHER, *La condizione giuridica del “migrante” in Germania*, in C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR, A. SPADARO (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 292 ss.

<sup>132</sup> Cfr. F. BOTTI, *Appartenenza religiosa e strategie di integrazione e convivenza. I “nuovi diritti”: libertà religiosa e interculturalità*, in S. BAGNI (a cura di), *Lo Stato interculturale: una nuova utopia?*, cit., p. 58 ss.

<sup>133</sup> Cfr. P. RAYNAUD, *La laïcité: histoire d'une singularité française*, Gallimard, Parigi, 2019, p. 88 ss.

<sup>134</sup> Cfr. J. BEAUDOUIN, *Dynamique démocratique et intégration républicaine*, in M. SADOUN (a cura di), *La Démocratie en France*, vol. I (*Idéologies*), Gallimard, Parigi, 2000, p. 333 ss.

<sup>135</sup> Cfr. P. CONSORTI, *La paura della libertà religiosa*, in F. DAL CANTO, P. CONSORTI, S. PANIZZA (a cura di), *Le libertà spaventate. Contributo al dibattito sulle libertà in tempi di crisi*, Pisa University Press, Pisa, 2016, p. 44 ss., il quale sottolinea che il modello di laicità che emerge dal sistema francese è una *laïcité de combat*; P. CAVANA, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* ([www.olir.it](http://www.olir.it)), aprile 2005, p. 1 ss., afferma che la laicità francese tende ad espungere il fattore religioso dallo spazio pubblico a garanzia della relativa neutralità, la quale implica una forte ingerenza della legge e del magistrato civile nella sfera religiosa, fino a vietare determinati comportamenti degli stessi cittadini, minori e utenti del servizio pubblico, solo in quanto religiosamente motivati.

che non sia caratterizzato da alcun sentimento identitario ma si ispiri a criteri universali e generali. Nella descrizione del modello è insita anche la sua fragilità<sup>136</sup>: la privazione forzata della propria identità rafforza il legame alla comunità di provenienza e genera intolleranze verso quella di accoglienza<sup>137</sup>.

La pluralità dei modelli passati in rassegna rileva la necessità, sempre più impellente, degli “altri” di trovare una via di integrazione all’interno della comunità di approdo. La religione certamente rappresenta uno degli strumenti di protezione identitaria, capace di orientare nell’agire sociale ed istituzionale dell’uomo. Gli ordinamenti statali sembrano invece non fornire risposte adeguate, quasi a voler negare una tutela alle esigenze religiose della società<sup>138</sup>. Nel contesto multietnico, conseguenza inevitabile della globalizzazione<sup>139</sup>, si crea dunque una condizione di “dispersione delle identità religiose”. Tale dispersione è indice di una complessità di problematiche quotidiane che necessitano di essere gestite all’interno dello Stato mediante interventi legislativi mirati<sup>140</sup> o, probabilmente con maggiore efficacia, mediante una costante opera giurisprudenziale.

L’appartenenza religiosa, come affermato, è un importante sostegno morale e psicologico, che deve trovare nel diritto riferimenti, risposte e tutele<sup>141</sup>. Il migrante nel trovarsi in un paese sconosciuto e costituito da una determinata maggioranza cultural-religiosa, tenderà a conservare i propri spazi e a vedere le proprie tradizioni culturali come caratterizzazione identitaria piuttosto che fideistica. Tale condizione potrebbe comportare la creazione di comunità chiuse ed esposte al rischio di fondamentalismi religiosi, soprattutto se lo Stato non si mostri “riflessivo e responsivo”. Esso, dunque, da una parte deve prendere atto

---

<sup>136</sup> Cfr. P. PAROLARI, *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli Stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 71 ss.

<sup>137</sup> Cfr. F. BOTTI, *Appartenenza religiosa e strategie di integrazione e convivenza. I “nuovi diritti”: libertà religiosa e interculturalità*, in S. BAGNI (a cura di), *Lo Stato interculturale: una nuova utopia?*, cit., p. 60 ss., la quale rileva che vicino al modello francese vi è quello selettivo spagnolo, per il quale l’integrazione è definita come un processo di mutuo adattamento alla convivenza delle persone immigranti e di quelle autoctone. La sua funzione fondamentale è contribuire al processo di adattamento bidirezionale, pur sembrando che chiamato a tale adattamento debba essere solo il soggetto immigrato.

<sup>138</sup> Cfr. A. MADERA, *Lo scioglimento del matrimonio religiosamente caratterizzato fra tecniche di accomodamento e giurisdizione statale esclusiva*, Giuffrè, Milano, 2016, p. 2 ss.

<sup>139</sup> Cfr. diffusamente U. BECK, *I rischi della libertà. L’individuo nell’epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>140</sup> Cfr. M. PARISI, *Diritto civile e religioni. Tra legislazione unilaterale dello Stato e normativa bilateralmente convenuta*, in M. PARISI (a cura di), *Per una disciplina democratica delle libertà di pensiero e di religione: metodi e contenuti*, Arti Grafiche La Regione, Ripalimosani (CB), 2014, p. 118 ss., il quale ritiene che solo la legislazione unilaterale dello Stato possa favorire una tutela adeguata dei diritti di libertà dei singoli. Il limite della normativa bilaterale, infatti, incontra il proprio limite nella esclusiva tutela della libertà delle istituzioni spirituali, riguardando solo indirettamente i singoli e le relative esigenze di carattere religioso.

<sup>141</sup> Cfr. P. LILLO, *Il diritto all’identità religiosa negli ordinamenti statali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2015, p. 369 ss., il quale evidenzia il rapporto proporzionale esistente tra il livello di democrazia del sistema politico e istituzionale e l’effettivo grado di tutela delle specifiche soggettività spirituali e confessionali: maggiore sarà il primo, maggiore sarà il rispetto delle identità religiose.

dell'esistenza di tali differenze, che inevitabilmente incidono nel contesto giuridico-sociale di accoglienza<sup>142</sup>; dall'altra, ha il compito di predisporre strumenti legislativi e giuridici, concreti ed effettivi, affinché quella diversità non venga soltanto "prevista", ma anche tutelata sulla base di un bilanciamento di valori ordinamentali.

Occorre dunque che le sfide attuali e future del diritto contemporaneo non si giochino sul se, ma sul «come assicurare un riconoscimento giuridico alle identità»<sup>143</sup>.

#### 4. Migrazioni religiose e status di rifugiato nella giurisprudenza nazionale e sovranazionale

La geografia delle migrazioni consente di individuare le dinamiche di spinta e le cause di produzione di tale fenomeno<sup>144</sup>. Tra queste vi è certamente il fattore religioso, tanto da poter qualificare una parte di esse come migrazioni etnico-religiose<sup>145</sup>.

A differenza di altre tipologie migratorie (belliche, economiche, ambientali), nelle quali il fattore determinante lo spostamento incide solo nella fase iniziale, le migrazioni religiose si caratterizzano per la presenza del fattore religioso sia nella fase iniziale che finale<sup>146</sup>: nella prima fase la religione costituisce, da un lato, la discriminante per la fuga, in quanto obiettivo del migrante è sfuggire alla persecuzione e a comportamenti discriminatori, dall'altro l'elemento che spinge alla ricerca e al raggiungimento di nuovi diritti (nel caso di specie, la libertà religiosa); nella fase finale, invece, il fattore religioso diventa strumento di lotta al fine di rivendicare nuovi diritti e tutelare la propria identità<sup>147</sup>.

Tale dinamica appare con evidenza rispetto ai fenomeni migratori. L'esigenza di tutelare la libertà religiosa di chi chiede accoglienza perché costretto a fuggire dal Paese di origine a

---

<sup>142</sup> Cfr. F. VIOLA, *Conflitti di identità e conflitti di valore*, in *Ars Interpretandi*, 10, 2005, p. 61 ss., il quale afferma che lo spazio pubblico diventa così la sede di una competizione tra appartenenze, tra gruppi che chiedono riconoscimento.

<sup>143</sup> G. PINO, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2008, p. 119 ss.

<sup>144</sup> Cfr. diffusamente F. POLLICE, *Popoli in fuga. Geografia delle migrazioni forzate*, CUEN, Napoli, 2007; M.L. GENTILESCHI, *Geografia delle migrazioni*, Carocci, Roma, 2009.

<sup>145</sup> Cfr. F. SORVILLO, L. DECIMO, *Fedeli che migrano: il volto interculturale degli esodi contemporanei*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017, p. 524 ss., i quali parlano di "migranti per fede" e "fede dei migranti" e sottolineano la valenza sociale multidimensionale dell'aspetto qualitativo associato al fenomeno migratorio.

<sup>146</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *The denial of religious freedom: a new approach to the system*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 20, 2014, p. 1 ss.

<sup>147</sup> Cfr. A. MARCHI, *La Francia e l'Islamofobia*, in *Jura Gentium. Journal of Philosophy of International Law and Global Politics*, 2, 2010, p. 15 ss., il quale sottolinea che l'affermazione del diritto di libertà religiosa rappresenta l'unica arma a disposizione della popolazione immigrata.

causa delle proprie credenze o convinzioni<sup>148</sup> si riflette sul riconoscimento dello *status* di rifugiato e sul diritto di asilo.

Il percorso normativo nasce con la Convenzione di Ginevra del 1951, che ha configurato tale *status* per motivi connessi alle credenze o convinzioni personali. I riferimenti alla religione ivi contenuti sono diversi<sup>149</sup>: definizione di rifugiato per motivi religiosi (art. 1); divieto di discriminazioni fondate sulle credenze personali (art. 3); garanzia ai richiedenti asilo di un trattamento almeno pari a quello concesso ai propri cittadini circa la libertà di praticare la loro religione e la libertà di istruzione religiosa dei loro figli (art. 4).

La Convenzione ha spinto l'Alto Commissario per i rifugiati (UNHCR) a definire il contenuto delle persecuzioni per motivi religiosi, ampliando la tutela non solo alle religioni tradizionali o a convinzioni che presentino caratteristiche istituzionali o a pratiche assimilabili a quelle interne ai culti riconosciuti da ciascuno Stato, bensì anche alle confessioni teiste, non teiste e ateiste<sup>150</sup>. In continuità, la direttiva comunitaria 2004/83/CE, recante norme minime sull'attribuzione, a cittadini di paesi terzi o apolidi, della qualifica di rifugiato o di persona altrimenti bisognosa di protezione internazionale, nonché norme minime sul contenuto della protezione riconosciuta, ha sancito l'obbligo per gli Stati membri di tutelare i rifugiati per motivi religiosi. Anche in questo caso il termine religione include "convinzioni teiste, non teiste e ateiste, la partecipazione a o l'astensione da riti di culto celebrati in privato o in pubblico, sia singolarmente sia in comunità, altri atti religiosi o professioni di fede, nonché le forme di comportamento personale o sociale fondate su un credo religioso o da esso prescritte" (art. 10, pr. 1, l. b).

La garanzia offerta dalla Convenzione di Ginevra e, successivamente, dalla direttiva comunitaria del 2003 ha rafforzato quanto previsto dall'art. 18 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e dall'art. 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966: entrambi riconoscono ai perseguitati il diritto di scegliere liberamente se aderire ad una convinzione o una credenza, mantenerla senza essere costretti ad abbandonarla, manifestarla o non manifestarla in pubblico o in privato in forma individuale o associata.

Il d.lgs. 19 novembre 2007, n. 251, che ha recepito la direttiva in esame nell'ordinamento italiano, ha definito il rifugiato come "il cittadino straniero il quale, per il timore fondato di

---

<sup>148</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *Libertà religiosa e fenomeno migratorio*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, p. 79 ss.

<sup>149</sup> Cfr. L. BRESSAN, *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989, p. 86 ss., il quale precisa che le previsioni della Convenzione di Ginevra sono state estese a tutti i rifugiati dal Protocollo relativo allo status di rifugiato del 1967.

<sup>150</sup> UNHCR, *Principes directeurs sur la protection internationale: Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A(2) de la Convention de 1951 et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés*, II. Analyse de fond, 1. A), «Définition du terme "religion"», 28 aprile 2004, p. 3.

essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o opinione politica, si trova fuori dal territorio del Paese di cui ha la cittadinanza e non può o, a causa di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di tale Paese, oppure apolide che si trova fuori dal territorio nel quale aveva precedentemente la dimora abituale per le stesse ragioni succitate e non può o, a causa di siffatto timore, non vuole farvi ritorno” (art. 2, comma 1, lett. e), d.lgs. n. 251/2007).

La tutela del rifugiato per motivi religiosi non è certamente assoluta ma incontra i limiti previsti dalla legge per motivi di ordine pubblico, sicurezza pubblica, garanzia dei diritti altrui: in queste circostanze le limitazioni poste risulteranno legittime e non persecutorie. Siamo in presenza, in ogni caso, di specifici atti di persecuzione o del fondato timore che si possa subirli: ciò costituisce il discrimine tra lo *status* di rifugiato e il diritto di asilo, che si configura, ai sensi dell’art. 10 Cost., quando vi sia una generica previsione di limitazione delle libertà fondamentali nel Paese di origine<sup>151</sup>.

Sul punto, l’art. 9, par. 1 della direttiva 2011/95/UE ha definito la persecuzione quale violazione grave dei diritti umani<sup>152</sup>, in particolare di quelli inderogabili previsti dall’art. 15, par. 2 della CEDU: la vita, la schiavitù, il lavoro forzato o una condanna penale in assenza di una previsione di legge. Inoltre, può configurarsi la persecuzione sia in relazione a forme di esercizio individuale (art. 10, l. b) che collettivo dello spirito, ovvero quando il trattamento deteriore è motivato dall’appartenenza del singolo ad un particolare gruppo sociale, i cui membri condividono una caratteristica o una fede che è così fondamentale per l’identità o la coscienza che una persona non dovrebbe essere costretta a rinunciarvi (art. 10, l. d).

Il riconoscimento dello *status* di rifugiato è stato oggetto di interventi giurisprudenziali sia nazionali che sovranazionali, chiamati ad un’opera di bilanciamento tra le istanze multiculturali e gli interessi costituzionalmente rilevanti. Gli orientamenti prevalenti hanno individuato il punto di equilibrio in un insieme di interessi e diritti fondamentali incompressibili.

---

<sup>151</sup> Cfr. diffusamente, F. RESCIGNO, *Il diritto di asilo*, Carocci, Roma, 2011.

<sup>152</sup> A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell’esperienza giuridica*, cit., p. 362 ss., il quale riporta un pronunciamento della Corte di Giustizia in materia di configurabilità di atti persecutori derivanti dall’orientamento sessuale e richiesta dello status di rifugiato. Con la sentenza 07 novembre 2013, la Corte ha affermato che l’art. 9, par. 1, direttiva 2004/83, in combinato disposto con l’art. 9, par. 2, lett. e), della medesima, deve essere interpretato nel senso che il mero fatto di qualificare come reato gli atti omosessuali non costituisce, di per sé, un atto di persecuzione. Invece, una pena detentiva che sanzioni taluni atti omosessuali e che effettivamente trovi applicazione nel Paese d’origine, che ha adottato una siffatta legislazione, dev’essere considerata una sanzione sproporzionata o discriminatoria e costituisce pertanto un atto di persecuzione.

Sul versante comunitario<sup>153</sup>, la Corte di Giustizia dell'UE, con la sentenza 05 settembre 2012 *Bundesrepublik Deutschland c. Y. e Z.* (cause riunite C-7/11 e C-99/11) è intervenuta per la prima volta sul concetto di persecuzione per motivi religiosi. La Corte di Giustizia si è pronunciata in relazione al quesito se per atto di persecuzione debba intendersi qualsiasi lesione della libertà di religione o soltanto la lesione del suo nucleo essenziale; se tale nucleo si esaurisca nella sua dimensione privata o comprenda anche le manifestazioni pubbliche; se, in questo caso, si configuri una grave violazione della libertà religiosa in presenza di pratiche che un fedele percepisce come irrinunciabili per preservare la propria identità religiosa o solo quelle che la comunità di appartenenza considera tali<sup>154</sup>. I giudici di Lussemburgo hanno specificato che in relazione alla nozione di persecuzione religiosa gli atti gravi di violazione della libertà di religione non devono essere individuati in funzione dell'elemento della libertà di religione che viene leso, bensì dalla natura della repressione esercitata sull'interessato e delle conseguenze di quest'ultimo<sup>155</sup>. Per cui, gli atti di persecuzione devono essere "sufficientemente gravi" per la loro natura o la loro reiterazione, da rappresentare "una violazione grave dei diritti umani fondamentali" (art. 9, par. 1, lett. a), direttiva 2004/83/CE). Non solo: la valutazione del rischio di persecuzione prescinde dall'appartenenza o meno ad un gruppo religioso, in quanto quel rischio è legato al compimento di pratiche alle quali il fedele non può rinunciare<sup>156</sup>.

Gli organi giudicanti italiani sono stati in più occasioni aditi ai fini della riconoscibilità dello *status* di rifugiato per motivi religiosi.

Con sentenza 25 giugno 2012, n. 2294, la Corte di Cassazione ha affermato che "lo *status* di rifugiato deve essere riconosciuto anche in quelle ipotesi nelle quali il ricorrente è stato in condizione di recarsi in un'altra regione del proprio Paese senza incorrere nel rischio di subire delle persecuzioni religiose, in quanto l'art. 8 della direttiva 2004/83/CE non è stato recepito dal d.lgs. n. 251 del 2007 e pertanto non costituisce un criterio applicabile per le richieste di asilo presentate in Italia". Anche in primo grado si registrano interventi giurisprudenziali che hanno affermato lo stesso principio: "Deve essere riconosciuto lo *status* di rifugiato politico ad un cittadino straniero perseguitato per motivi religiosi quando sussistono gli elementi identificativi di questo *status*, rilevabili nel caso di specie nella persecuzione del ricorrente ad

---

<sup>153</sup> Cfr. P. ANNICCHINO, *Persecuzioni religiose e diritto d'asilo nella giurisprudenza delle Corti sovranazionali europee*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 35, 2014, p. 1 ss.

<sup>154</sup> Cfr. M. ABU SALEM, N. FIORITA, *Protezione internazionale e persecuzione per motivi religiosi: la giurisprudenza più recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 37, 2016, p. 16 ss.

<sup>155</sup> Cfr. A. APOSTOLI, *La Corte di Giustizia si pronuncia su richieste di riconoscimento dello status di rifugiato per motivi religiosi*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 5, 2012, p. 3772 ss.

<sup>156</sup> Cfr. G. CELLAMARE, *Il rischio di essere perseguitato per motivi religiosi può giustificare l'attribuzione dello status di rifugiato*, in *Guida al diritto*, 41, 2012, p. 94 ss.

opera di parenti o della sua comunità, attuata mediante numerose minacce e aggressioni, e nell'incapacità dello Stato di origine di fornire adeguata protezione al proprio cittadino"<sup>157</sup>; "lo *status* di rifugiato deve essere riconosciuto ad un cittadino straniero, nel caso di specie pakistano, che ha lasciato il proprio Paese in seguito ad una *fatwa* con la quale veniva condannato a morte dal gruppo *Khatam-e-Nabuwat* per aver accolto nella sua scuola privata alcuni studenti appartenenti al gruppo religioso dei *Qadiani* o *Abmadyy*. Si è dunque ritenuto che il richiedente, in caso di rientro nel proprio Paese, potesse subire delle persecuzioni per motivi religiosi (art. 2, comma 1, lett. e, d.lgs. n. 251 del 2007)"<sup>158</sup>. Si configura dunque il riconoscimento in esame anche quando l'appartenenza religiosa è causa di atti di persecuzione e vi siano fondati motivi volti a ritenere che il rientro del richiedente nel suo Paese di origine dia luogo a persecuzioni religiose.

Il riconoscimento dello *status* di rifugiato si configura anche rispetto all'adempimento di precetti confessionali che nell'ordinamento italiano si pongono in contrarietà all'ordine pubblico: nel caso di una donna ivoriana di religione musulmana, costretta dalla sua famiglia ad un matrimonio forzato per interrompere una relazione con un uomo di fede cattolica, il Tribunale di Palermo, con decreto 14 dicembre 2018, ha confermato che le violenze fisiche e le vessazioni psicologiche perpetrate alla donna dal marito durante la vita coniugale costituiscono atti persecutori che si sarebbero ripetuti, se la donna fosse rientrata nel proprio Paese; lo stesso organo, dinanzi al caso di un fedele del culto Baha'i che, esercitando obiezione di coscienza all'uso delle armi, non aveva prestato il servizio militare durante un conflitto scoppiato in Ucraina, ha affermato che il rifiuto per motivi religiosi nell'ordinamento ucraino costituisce fattispecie penalmente rilevante ed è punito con la reclusione da 1 a 5 anni, avrebbe sottoposto il richiedente ad atti discriminatori se fosse rientrato nel Paese di origine.

La difficoltà di adottare forme di tutela assoluta e concreta nei moderni sistemi costituzionali e multiculturali induce la giurisprudenza ad effettuare un bilanciamento tra differenti principi e diritti. Questa è un'attività giurisdizionale ed ermeneutica resa complessa non soltanto dalla pluralità dei principi costituzionali in gioco, ma anche dal fatto che non sempre è possibile ricondurre gli stessi in una gerarchia cristallizzata e stabile, prevedendo la preferenza di un diritto sugli altri.

Compito dei giudici è di realizzare un bilanciamento finalizzato a colmare eventuali lacune dell'ordinamento, a temperare gli effetti distorsivi che possono provenire da una rigida ed

---

<sup>157</sup> Trib. Roma, sentenza 21 gennaio 2013.

<sup>158</sup> Trib. Catanzaro, sentenza 28 dicembre 2015.

ormai obsoleta applicazione di norme generali ed astratte, nonché a favorire soluzioni concrete più rispondenti all'attuale realtà multietnica.

Nelle “dispute a sfondo religioso” sono frequenti, infatti, le fattispecie la cui soluzione necessita di una non agevole ponderazione tra diversi diritti costituzionali: si pensi al rapporto tra la tutela della libertà religiosa da un lato e la tutela della salute, il diritto all'istruzione, l'iniziativa economica privata, il principio di uguaglianza, dall'altro. Nella propria funzione giudicante ed interpretativa il giudice deve trovare, in caso di conflitto tra diverse posizioni soggettive costituzionalmente garantite, un equilibrio tra la regola generale che viene normalmente applicata e l'esigenza di ammettere, non una deroga, ma un completamento della stessa che prenda in considerazione l'alterità culturale.

L'applicazione (automatica) *erga omnes* di una norma generale, calibrata sulla base di una maggioranza culturale e religiosa, non sarebbe rispettosa di una lettura pluriconfessionale del sistema ordinamentale così come delineato all'interno della nostra Costituzione ed in particolare così come si evince dagli articoli 2, 3, 7, 8, 9 19 e 20 del testo costituzionale.

Il giurista-giudicante è chiamato dunque a ragionare sulla tutela dell'interesse che deve prelevare in un determinato momento storico, in una determinata situazione concreta all'interno dell'ordinamento, al fine di salvaguardare l'identità della diversità etnoculturale. Dal momento che sarà difficilmente possibile elaborare una normazione capace di riflettere in egual modo diritti e garanzie di tutte le culture e religioni insistenti su uno stesso territorio, occorre muoversi verso un mutamento giuridico, pluralista per l'appunto, che agisca tenendo conto della varietà di fatto e di senso della società, che tratti le differenze senza annullarle<sup>159</sup>, che interpreti in senso interculturale normative ormai non più sufficienti a dare risposta alle diverse controversie e problematiche che nelle odierne comunità si verificano.

La nozione di *status* di rifugiato ha concentrato l'attenzione delle istituzioni e degli operatori del diritto, innovando la nozione di libertà religiosa e ampliando la tutela dei diritti fondamentali. In tale prospettiva rileva altresì l'intervento delle confessioni religiose, che si collocano tra gli attori dell'accoglienza<sup>160</sup> per sostenere il percorso dei richiedenti lo *status* di rifugiato.

---

<sup>159</sup> Cfr. J.M. FERRY, *Le religioni nello spazio pubblico. Contributo per una società pacifica*, Dehoniane, Bologna, 2015, p. 42 ss., il quale evidenzia che il pluralismo esorta ogni religione che si inserisce in un terreno di dialogo a tener conto che le altre religioni di questo stesso spazio beneficiano di una presunzione di validità uguale alla sua.

<sup>160</sup> Cfr. D. FERRARI, *Il fenomeno religioso alla frontiera della protezione internazionale*, in G. DAMMACCO, C. VENTRELLA (a cura di), *Religioni, diritto e regole dell'economia*, Cacucci, Bari, 2018, p. 391 ss., il quale colloca le confessioni religiose tra gli attori istituzionali per la difesa dei diritti dei profughi.

Le persecuzioni religiose spingono dunque a rafforzare la protezione internazionale, per garantire da un lato il godimento dei diritti umani e la dignità della persona e proteggere dall'altro la libertà di coscienza dei perseguitati.

##### 5. *Osmosi ordinamentali tra diritto statale e diritti confessionali*

Le migrazioni creano un vero e proprio *choc* culturale e giuridico<sup>161</sup> e costituiscono una sfida per il diritto<sup>162</sup>. Si ritiene infatti che “l'ordine giuridico che si va costruendo si presenta come un ordine binario, dove i particolarismi convivono con un sistema di principi comuni: da un lato, varietà estrema, e anzi crescente, di regimi nazionali e subnazionali; dall'altro, una maglia, che si va gradualmente infittendo, di principi e procedure universali”<sup>163</sup>.

Il bagaglio culturale del migrante entra in contatto non solo con il contesto sociale che lo ospita ma anche con il relativo sistema normativo. Proprio in questo campo dovrebbe realizzarsi la capacità del diritto di entrare in dialogo con le “alterità”, anche se di fatto l'attenzione del legislatore è posta solo alle dinamiche politiche che sottendono i fenomeni migratori<sup>164</sup>. Ciò determina la nascita di conflitti che non trovano risposta nel campo giuridico.

Fattore condizionante delle condotte dell'uomo è la religione, i cui precetti sono in continua interazione con la tradizione giuridica autoctona<sup>165</sup>. In tale prospettiva si assiste ad una continua osmosi tra diritto e religione, in quanto le credenze fideistiche rappresentano una delle componenti essenziali del sistema giuridico della società contemporanea<sup>166</sup>.

Il migrante fedele è infatti condizionato nel suo agire giuridico dal precetto religioso, il quale è un importante riferimento per porre in essere comportamenti conformi ai dettati della propria fede<sup>167</sup>. Tale orientamento consente di affermare che il comando religioso è intriso di natura giuridica, la quale si traduce nel compimento di atti tutt'altro che irrilevanti per il diritto.

---

<sup>161</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013, p. 13 ss.

<sup>162</sup> Cfr. A. DE OTO, *Libertà religiosa, convivenza e discriminazioni: la sfida italiana dell'accoglienza*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2016, p. 136 ss.

<sup>163</sup> S. CASSESE, *Oltre lo Stato*, Laterza, Bari, 2006, p. 104.

<sup>164</sup> Cfr. S. FERLITO, *Il volto beffardo del diritto. Ragione economica e giustizia*, Mimesis, Milano, 2016, p. XVII ss.

<sup>165</sup> Cfr. P. GLENN, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 3 ss.

<sup>166</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Le proiezioni collettive della libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 18, 2019, p. 1 ss. il quale parla di funzione nomopoietica delle religioni.

<sup>167</sup> Cfr. diffusamente M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008.

I diritti confessionali offrono quindi valori, sulla cui base si fonda, almeno parzialmente, l'ordinamento giuridico statale: in tal senso, costituiscono un'opportunità di lettura per le istituzioni, al fine di produrre norme capaci di rispondere alle (nuove) esigenze di tutela e del vivere<sup>168</sup>.

Diversi sono gli ambiti in cui si realizza questa osmosi tra diritto e religione: si pensi al riconoscimento civile di feste religiose, alla celebrazione di cerimonie e funzioni religiose in luoghi pubblici, all'alimentazione religiosamente orientata<sup>169</sup>, al ricevere cure sanitarie in ossequio alla propria appartenenza fideistica<sup>170</sup>, alla configurabilità di fattispecie penalmente rilevanti<sup>171</sup>.

Il diritto matrimoniale in particolare è da sempre il settore dell'ordinamento più sensibile al costume sociale. Tutte le vicende giuridiche che lo hanno infatti interessato sono state spesso il frutto di sollecitazioni fornite dalla società civile<sup>172</sup>.

L'ordinamento giuridico italiano ha per lungo tempo conservato l'impianto tradizionale codicistico (cioè eterosessualità, convivenza, monogamia) sulla scorta peraltro delle indicazioni dell'art. 29 Cost.<sup>173</sup>. In tempi recenti diverse sono state le richieste di aprire l'istituto (tradizionale) ad interpretazioni nuove<sup>174</sup>. Tali istanze, provenienti dalla società civile, si sono scontrate anche con la tradizionale presa dei diritti religiosi sul matrimonio.

Basti pensare che la disciplina del matrimonio civile in Italia è stata influenzata dal legame cristiano, assolutamente indissolubile, tra *religio* e *matrimonium*<sup>175</sup>, tanto che questo è elevato a luogo di incontro tra l'uomo e Dio<sup>176</sup>. Il can. 1055 del *Codex Iuris Canonici*, nel qualificare il matrimonio come *foedus* tra un uomo e una donna, lo eleva alla dignità sacramentale, dando rilevanza giuridica al principio di inseparabilità tra contratto e sacramento. Tale relazione ha infatti condizionato in modo significativo l'evoluzione giuridica dell'istituto matrimoniale, il

---

<sup>168</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Dare etico. Agire non lucrativo, liberalità non donative e interessi religiosi*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 24 ss.

<sup>169</sup> Cfr. diffusamente A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2016.

<sup>170</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Sul dibattito scientifico e religioso in tema di "fine vita": accanimento terapeutico, stato vegetativo ed eutanasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 16 marzo 2015, p. 1 ss.

<sup>171</sup> Cfr. I. RUGGIU, *Omnia munda mundis. La pratica culturale dell'„omaggio al pene” del bambino: uno studio per la cultural defense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 27, 2019, p. 1 ss.

<sup>172</sup> Cfr. L. PANDOLFI, *Coppia, matrimonio, famiglia. Parole migranti, traduzioni liquide, società plurali*, in *Urbaniana University Journal*, 3, 2014, p. 16 ss.

<sup>173</sup> Cfr. A. RENDA, *Il matrimonio civile. Per una teoria neo-istituzionale*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 46 ss., il quale evidenzia il nesso tra famiglia e matrimonio sotteso all'art. 29 Cost.

<sup>174</sup> Cfr. T. AULETTA, *Diritto di famiglia*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 4 ss., il quale sottolinea che la materia matrimoniale, nell'ambito del diritto privato, è quella che maggiormente ha subito modifiche.

<sup>175</sup> Cfr. B. RUSSELL, *Matrimonio e morale*, Longanesi, Milano, 2007, p. 126 ss.

<sup>176</sup> Cfr. K. RAHNER, *Sul matrimonio*, Queriniana, Brescia, 1966, p. 10 ss.

quale è stato costruito originariamente proprio sull'archetipo di quello canonico<sup>177</sup> nei presupposti, nella struttura e nelle dinamiche tra i coniugi<sup>178</sup>.

I caratteri tipici del matrimonio laico, dunque, hanno da sempre coinciso con quelli del tradizionale matrimonio religioso.

L'introduzione del cd. matrimonio concordatario ha costituito il frutto di una tradizione culturale che vede il matrimonio disciplinato dall'ordinamento canonico quale unica modalità di legittimazione della coppia. Le istanze provenienti da quel tipo di società, legata e intrinsecamente condizionata dalla religione cattolica<sup>179</sup>, hanno trovato risposta in quei parametri normativi. La disciplina concordataria, tuttavia, si limita a regolare le modalità di riconoscimento del matrimonio canonico all'interno dell'ordinamento statale, e non certo a prevedere una disciplina dell'istituto autonoma e alternativa a quella confessionale.

Se è vero che la religione contribuisce a delineare identità e valori<sup>180</sup>, quel tipo di contesto sociale, caratterizzato da una forte omogeneità religiosa<sup>181</sup>, ha riconosciuto nel matrimonio canonico, trascritto agli effetti civili, l'unica forma possibile con cui l'uomo poteva realizzarsi in uno degli aspetti più elevati della sua personalità<sup>182</sup>.

Molteplici sono stati i fattori che hanno inciso sul distacco dal modello canonico di matrimonio<sup>183</sup>. Da un lato, il processo di secolarizzazione<sup>184</sup> ha dimostrato la “non-convergenza tra i caratteri del matrimonio canonico e di quello civile”<sup>185</sup>: ne è un esempio l'introduzione del divorzio (legge 01 dicembre 1970, n. 898), che fa venir meno l'indissolubilità del matrimonio civile, proprietà essenziale del matrimonio canonico (can. 1056 *C.J.C.*); dall'altro, si assiste ad un profondo mutamento della società in chiave multiculturale e multireligiosa, che rende quasi socialmente obsoleta la regolamentazione (solo) canonica dell'istituto matrimoniale.

---

<sup>177</sup> Cfr. G. DI ROSA, *Famiglia e matrimonio: consolidate tradizioni giuridiche, innovative discipline interne e attuale sistema comunitario*, in B. MONTINARI (a cura di), *La costruzione dell'identità europea: sicurezza collettiva, libertà individuali e modelli di regolazione sociale*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 63 ss.

<sup>178</sup> Cfr. O. GIACCHI, *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in *Jus*, 1, 1974, p. 21 ss., il quale ricordava che in Italia il matrimonio civile è nato nel 1865 sui ginocchi della Chiesa.

<sup>179</sup> Cfr. P. GLENN, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. 27 ss.

<sup>180</sup> Cfr. M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit., p. 21 ss.

<sup>181</sup> Cfr. S. FERRARI, *Diritti e religioni*, in S. FERRARI (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 27 ss.

<sup>182</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 163 ss.

<sup>183</sup> Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio tra secolarizzazione e dimensione religiosa (con riferimento ai rapporti tra corporeità, sessualità e matrimonio)*, in P. PALUMBO (a cura di), *Matrimonio e processo per un nuovo umanesimo. Il m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus di Papa Francesco*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 11 ss.

<sup>184</sup> Cfr. A. BETTETINI, *La secolarizzazione del matrimonio nell'esperienza giuridica contemporanea*, Cedam, Padova, 1996, p. 10 ss., il quale offre un'attenta disamina sul processo di secolarizzazione e privatizzazione dell'istituto matrimoniale.

<sup>185</sup> Cfr. S. FERRARI, *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2, 2002, p. 19 ss.

Tali evoluzioni sono state suggerite dai comportamenti che hanno modificato gli usi e i costumi della società e hanno riformulato i confini di quella geografia religiosa<sup>186</sup> che, fino a qualche anno fa, erano ben definiti. Dinamiche come le differenze culturali, il fenomeno delle conversioni religiose, il propagarsi di nuove confessioni, gruppi e sette di ogni tipo, anche profondamente estranee al tessuto sociale e religioso italiano<sup>187</sup>, presentano notevoli risvolti giuridici.

Frutto di una simile trasformazione è stato l'affrancamento delle relazioni affettive degli individui dal modello matrimoniale tradizionale<sup>188</sup>.

Non si è più disposti quindi ad avere una sola idea di matrimonio ma si parla oramai di *matrimoni*. L'attenzione non è più posta esclusivamente sul matrimonio come atto (incastonato in una certa forma), ma si guarda al rapporto esistente tra i partners<sup>189</sup>: le peculiarità che contraddistinguono il vincolo coniugale (solidarietà, fedeltà, reciproca assistenza) caratterizzano anche le dinamiche interpersonali di chi non sceglie l'istituto matrimoniale per formalizzare la propria unione.

La stessa concezione di famiglia non trova più il suo unico riferimento nel matrimonio<sup>190</sup> ma sottende ad una qualsiasi relazione di affetti a prescindere dal vincolo coniugale, purché presenti un minimo di stabilità<sup>191</sup>. Il rapporto di coppia, infatti, perde il connotato della progettualità e segue la strada del soddisfacimento autoreferenziale<sup>192</sup>. Il campo dei rapporti affettivi diventa, dunque, vastissimo ed esula dai portati culturali di una singola società. Anzi, li incrementa e li fa evolvere.

Il matrimonio canonico trascritto agli effetti civili ha soddisfatto per molto tempo un uso culturale che trovava accoglimento nell'ordinamento in quanto intriso di una specifica cultura religiosa. Il mutamento delle dinamiche sociali e intersoggettive fa, tuttavia, emergere la non rispondenza dell'istituto matrimoniale, così come fino ad oggi concepito, rispetto alle nuove esigenze della società.

---

<sup>186</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Le confessioni religiose diverse dalla cattolica: la prospettiva costituzionale*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016, p. 122 ss.

<sup>187</sup> Cfr. F. BREZZI, *Le grandi religioni*, Newton & Compton, Roma, 2007, p. 38 ss.

<sup>188</sup> Cfr. L. BALESTRA, *L'evoluzione del diritto di famiglia e le molteplici realtà affettive*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 4, 2010, p. 1105 ss.

<sup>189</sup> Cfr. C. CIANITTO, *Buona fede e matrimonio religioso. Diritto canonico, diritto islamico e diritto ebraico a confronto*, in M. LUGLI, M. TOSCANO (a cura di), *Il matrimonio tra diritto ecclesiastico e diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2018, p. 29 ss., la quale evidenzia che negli ultimi decenni l'istituto matrimoniale ha subito e tuttora subisce profonde trasformazioni con aperture ad altre forme di famiglia.

<sup>190</sup> Cfr. G. DI ROSA, *L'attuale valenza (interna) del (tradizionale) rapporto tra famiglia e matrimonio nel quadro della cosiddetta pluralità delle forme familiari*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, 2, 2015, p. 227 ss.

<sup>191</sup> Cfr. F. FINOCCHIARO, *L'idea di matrimonio dopo la riforma del diritto di famiglia*, in AA.VV. *Studi in onore di E.T. Leibman*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1979, p. 3012 ss., il quale verifica il passaggio del matrimonio da una concezione istituzionalistica all'idea di "negozio privato d'interesse pubblico", in cui cioè la dimensione privatistica va a prevalere su quella pubblicistica.

<sup>192</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *Matrimonio, diritto e giustizia*, cit., p. 19 ss.

Ad incidere sulla modernizzazione del concetto di matrimonio sono state anche le religioni. Esse, preoccupate di contribuire al progresso spirituale della società (art. 4 Cost.)<sup>193</sup>, hanno cominciato ad osservare da vicino il fenomeno delle famiglie di fatto e a riflettere su di esse: tali formazioni sociali possono, pertanto, costituire una delle modalità con cui si rende effettiva la centralità della persona, garantendone lo sviluppo e la dignità<sup>194</sup>.

In tale prospettiva, le dinamiche familiari si caratterizzano per la manifestazione di nuovi bisogni<sup>195</sup> che non hanno trovato risposte nel sistema legislativo. Tali esigenze, tuttavia, non si traducono in richieste di mero riconoscimento formale ma in istanze di un'effettiva tutela che, partendo dal dato sociale, trovi fondamento nell'ordinamento giuridico<sup>196</sup>. Diversamente, esse finirebbero con l'essere mortificate.

Le religioni, dunque, contribuiscono a dare rilevanza alla sostanza del rapporto più che alla rispondenza di esso alle regole dell'ordinamento, in quanto queste il più delle volte si limitano a riflettere le istanze della maggioranza, senza dar voce al panorama multiculturale della società. L'appartenenza confessionale, infatti, si traduce in bisogni e comportamenti che, mentre sul versante statale rilevano solo come esercizio di una libertà, sul piano fideistico, invece, sono posti in essere per adempiere ai doveri sanciti dall'ordinamento confessionale<sup>197</sup> e da cui scaturiscono conseguenze giuridiche.

Gli usi culturali e religiosi, dunque, incidono sulla soggettività giuridica e influenzano le istituzioni locali per essere legittimati ed inclusi nel linguaggio del diritto<sup>198</sup>.

La sfera matrimoniale, tra l'altro, si caratterizza per essere uno dei punti di intersezione tra diritto e religione<sup>199</sup>, costituendo uno degli ambiti in cui il soggetto esercita il proprio diritto di libertà religiosa<sup>200</sup>. Esso potrà e dovrà essere esercitato anche attraverso la scelta di uno specifico regime matrimoniale, senza dover temere discriminazioni sulla base della relativa appartenenza confessionale.

---

<sup>193</sup> Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 87 ss.

<sup>194</sup> Cfr. S. DOMIANELLO, *Le garanzie di laicità civile e libertà religiosa, nel matrimonio, al bivio: fidarsi più della rischiosa attuazione degli antichi diritti della democrazia o delle promesse di un nuovo diritto convenzionale 'di classe'?*, in A. FUCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 255 ss.

<sup>195</sup> Cfr. V. SCALISI, *La 'famiglia' e 'le famiglie'*, in AA.VV., *La riforma del diritto di famiglia dieci anni dopo*, Cedam, Padova, 1985, p. 270 ss., il quale sottolinea che la "famiglia attuale" propone all'interprete una vastità di fattispecie concrete.

<sup>196</sup> Cfr. M. RICCA, *Il soggetto rivelato. Capacità giuridica come interfaccia tra diritto e conoscenza*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 3, 2013, p. 131 ss.

<sup>197</sup> Cfr. S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 72 ss.

<sup>198</sup> Cfr. M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit., p. 81 ss.

<sup>199</sup> A. FUCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 391 ss.

<sup>200</sup> Cfr. G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, in S. BERLINGÒ, G. CASUSCELLI, S. DOMIANELLO (a cura di), *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 84 ss., il quale ritiene che la materia matrimoniale costituisca uno di quei punti nodali che dimostrano la necessità dell'approvazione di una legge generale sulla libertà religiosa.

In effetti, il legislatore ha già risposto alle esigenze fideistiche dei cittadini, riconoscendo regimi matrimoniali “non laici ma civilmente rilevanti”<sup>201</sup>: oltre al matrimonio concordatario, si pensi alla disciplina matrimoniale prevista dalle leggi di approvazione delle Intese, nonché a quelli celebrati davanti a ministri di culto approvati di Confessioni senza Intesa.

Tali regimi, dunque, costituiscono modalità alternative a quella prevista dal dettato codicistico “per una generalità di consociati religiosamente non qualificata”<sup>202</sup>.

Il ventaglio di opzioni predisposto dall’ordinamento per l’acquisto dello *status coniugalis* fa sì che la libertà matrimoniale di ciascuno sia uno strumento con cui esercitare la propria libertà religiosa<sup>203</sup>, creando una stretta correlazione tra i due termini.

Il dato normativo mostra, dunque, che la disciplina matrimoniale è declinata in chiave pluralista, favorendo così la promozione dell’interesse del singolo a sviluppare e manifestare la propria personalità anche attraverso l’esercizio di una scelta matrimoniale espressiva della libera osservanza di un precetto religioso.

Su questa scia i cd. matrimoni di coscienza possono costituire una modalità di esercizio della libertà religiosa che si traduce nella scelta di uno specifico regime matrimoniale<sup>204</sup>. Tali unioni assumono rilevanza soltanto all’interno dell’ordinamento confessionale di provenienza<sup>205</sup>, senza tuttavia produrre alcun effetto nel sistema legislativo statale<sup>206</sup>.

Nonostante la varietà di regimi prevista dal nostro ordinamento<sup>207</sup>, la continua evoluzione della società si apre a forme inedite di unioni che non trovano rispondenza all’interno degli attuali paramenti normativi.

Questa tendenza è accentuata dalla presenza in Italia di nuovi movimenti religiosi<sup>208</sup> che, pur dotati di lunga tradizione in altre parti del mondo, si sono sviluppati di recente nel nostro

---

<sup>201</sup> Cfr. A. MADERA, *La rilevanza civile dei matrimoni religiosi in Italia in una prospettiva comparatistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2007, p. 7 ss.

<sup>202</sup> Cfr. S. DOMIANELLO, *I matrimoni ‘davanti ai ministri di culto’*, in P. ZATTI (a cura di), *Trattato di diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 202 ss.

<sup>203</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *I matrimoni civili e religiosi tra innovazioni normative e tradizioni culturali*, in P. PALUMBO (a cura di), *Matrimonio e processo per un nuovo umanesimo. Il m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus di Papa Francesco*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 18 ss.

<sup>204</sup> Cfr. M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit., p. 82 ss.

<sup>205</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Matrimonio di coscienza, accordi di convivenza e libertà religiosa: alcune considerazioni ‘ora per allora’*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1997, p. 1113 ss.

<sup>206</sup> Cfr. G. MANTUANO, *Rilevanza civile del matrimonio religioso negli Stati dell’Unione Europea*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 83 ss., il quale rileva che, a differenza dell’ordinamento italiano in cui, anche dopo l’introduzione del matrimonio civile obbligatorio nel 1865, non sono mai state previste sanzioni per coloro che celebrassero un matrimonio religioso, pure in assenza di quello civile, in altri ordinamenti, invece, il modello del matrimonio civile obbligatorio attribuisce solo allo Stato la competenza a regolare la materia matrimoniale: in Paesi come Francia, Austria, Belgio, Lussemburgo, Germania e Olanda il matrimonio religioso è consentito ma deve essere preceduto necessariamente da quello civile, prevedendosi in caso contrario sanzioni nei confronti dei ministri di culto.

<sup>207</sup> Cfr. A.S. MANCUSO, *La rilevanza civile del matrimonio degli acattolici*, Nuova Cultura, Roma, 2013, p. 35 ss.

<sup>208</sup> Cfr. G.B. VARNIER, *Le minoranze davanti al diritto*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016, p. 98 ss., il quale rileva che altri parlano di movimenti religiosi marginali. Si

contesto sociale e vengono quindi percepiti come nuovi. Le norme che regolano la costituzione, la vita e l'organizzazione degli stessi, pur sentite come cogenti dai rispettivi proseliti, stentano ad ottenere una qualche forma di riconoscimento agli effetti civili.

Il dilagare di nuove forme di organizzazione delle relazioni intersoggettive ha interrogato sull'opportunità o meno di disciplinare tali tipi di rapporto<sup>209</sup> mediante la predisposizione di un insieme di regole capaci di regolarne la costituzione e i rapporti tra i conviventi.

Il riconoscimento e la tutela giuridica di siffatte unioni sono stati oggetto di orientamenti contrastanti in considerazione della diversa lettura degli artt. 2, 29, 30 e 31 Cost.<sup>210</sup>: da un lato, le predette norme sono state poste a fondamento di un possibile riconoscimento di tali "formazioni sociali"<sup>211</sup>, quali alternativa alla famiglia legittima; dall'altro, l'art. 29 Cost. è stato considerato come un ostacolo insormontabile ai fini del riconoscimento costituzionale della famiglia di fatto<sup>212</sup>.

D'altro canto, l'orientamento giurisprudenziale si è mostrato costante nel qualificare le unioni non matrimoniali come convivenze *more uxorio*<sup>213</sup>, equiparate al matrimonio. La Corte Costituzionale (sent. n. 138/10)<sup>214</sup> ha inteso valorizzare il riconoscimento delle formazioni sociali, *ex art. 2 Cost.*, al cui interno va ricondotta ogni forma di comunità, compresa la stabile convivenza tra due persone, anche dello stesso sesso, cui spetta il diritto di vivere una condizione di coppia ottenendo il riconoscimento giuridico con i connessi diritti e doveri nei limiti stabiliti dalla legge.

Sulla scia di tale orientamento, i matrimoni religiosi non trascritti agli effetti civili hanno potuto dunque acquisire rilevanza giuridica perché ritenuti idonei ad istituire una forma di convivenza *more uxorio* contraddistinta dalla stabilità determinata dalla presenza del vincolo

---

tratta, in ogni caso, di movimenti religiosi di matrice cristiana, di matrice orientale, di sviluppo personale o del potenziale umano, di tipo magico esoterico, comunicazioni con l'aldilà e fenomeni prodigiosi.

<sup>209</sup> Cfr. U. PERFETTI, *Autonomia privata e famiglia di fatto. Il nuovo contratto di convivenza*, in *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, 12, 2016, p. 1750 ss., il quale rileva che la questione principale era quella dell'applicazione analogica alla "famiglia di fatto" delle regole previste per la "famiglia legittima".

<sup>210</sup> Cfr. R. SANTORO, *Multiculturalismo, convivenze e diritto regionale*, in A. FUCILLO (a cura di), *Unioni di fatto, convivenze e fattore religioso*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 22 ss.

<sup>211</sup> Cfr. G. BONILINI, *Manuale di diritto di famiglia*, UTET, Torino, 2010, p. 39 ss., il quale ha ritenuto che il nucleo originario della convivenza *more uxorio*, pur non presentando i caratteri formali della famiglia legittima, appare come una formazione sociale finalizzata alla funzione di ambito, che consente il processo di sviluppo e di crescita della persona, propria della famiglia nell'attuale fase di evoluzione della società.

<sup>212</sup> Cfr. M. PARADISO, *La comunità familiare*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 97 ss., il quale ha affermato che la pretesa equiparazione contraddirebbe alla stessa natura della convivenza, che è un rapporto di fatto per definizione rifuggente da qualificazioni giuridiche di diritti ed obblighi reciproci, talvolta privo di caratteri di stabilità o certezza, in quanto il relativo rapporto può venire a cessare unilateralmente e in qualsiasi momento.

<sup>213</sup> Cfr. V. CASONE, *Dalla famiglia di fatto alla coppia di fatto*, Cacucci, Bari, 2016, p. 14 ss., il quale afferma che l'utilizzo di tale espressione è sintomo di un più favorevole giudizio riservato a un rapporto costitutivo di una famiglia intesa come aggregato sociale.

<sup>214</sup> Cfr. M. SEGNI, *Unioni civili: non tiriamo in ballo la Costituzione*, in *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, 12, 2015, p. 707 ss.

religioso. Da questi, inoltre, scaturiscono doveri di natura sociale e morale di ciascun convivente nei confronti dell'altro nonché, sotto vari aspetti, conseguenze di natura giuridica<sup>215</sup>.

In particolare, ha assunto rilevanza la comunione materiale e spirituale di vita dei conviventi rispetto al dato della materiale coabitazione degli stessi ai fini del rilascio del permesso di soggiorno. È stato affermato che “il presupposto della convivenza ai fini del rilascio del permesso di soggiorno per motivi familiari non può essere rigidamente inteso, nel senso di ritenere che lo stesso sussista solo in presenza di coabitazione nello stesso appartamento, atteso che la detta situazione non può essere ritenuta, di per se stessa, indice rivelatore di una sicura comunione di vita spirituale e materiale tra i coniugi. Deve ritenersi, pertanto, sussistente, ai fini del rilascio del permesso di soggiorno per motivi familiari, il requisito giuridico della convivenza, pur in assenza di coabitazione sotto lo stesso tetto, essendosi venuta a creare una situazione del tutto peculiare, ma essendo rimasti immutati i valori fondamentali che sottendono al matrimonio”<sup>216</sup>.

La costituzione di una stabile convivenza connessa alla celebrazione di un matrimonio, anche se non trascritto agli effetti civili, può dunque rilevare ai fini della concessione del permesso di soggiorno, in quanto esula dal mero requisito della coabitazione. La comunione spirituale e materiale può, infatti, esistere e prevalere anche in assenza della coabitazione nella stessa casa coniugale. Essa, inoltre, è stata oggetto di differenti valutazioni rilevanti anche in materia di assegno divorzile, in quanto si è ritenuto di dover accogliere l'istanza di riduzione dell'assegno riconosciuto in favore del coniuge che, a seguito del divorzio, instaura una stabile relazione di convivenza o celebra un matrimonio religioso cui non segue la trascrizione nei registri dello stato civile<sup>217</sup>.

La qualifica dei matrimoni religiosi non trascritti nei registri dello stato civile come convivenze *more uxorio* ha consentito, dunque, agli stessi di avere rilevanza giuridica nell'ordinamento statale<sup>218</sup>. Ancora una volta è stato garantito l'esercizio del diritto di libertà

---

<sup>215</sup> C. Cass., I sez. civ., sent. 22 gennaio 2014, n. 1277.

<sup>216</sup> Tribunale di Teramo, Sezione distaccata di Atri, sent. 9 marzo 2010, n. 363.

<sup>217</sup> C. Cass., sent. 29 settembre 2016, n. 19345: “L'instaurazione di una nuova famiglia, ancorché di fatto, rescindendo ogni connessione con il tenore e il modello di vita caratterizzanti la pregressa fase di convivenza matrimoniale, fa venire meno il presupposto per la riconoscibilità dell'assegno divorzile a carico dell'altro coniuge, così che il relativo diritto non entra in stato di quiescenza, ma resta definitivamente escluso ... La formazione di una famiglia di fatto, tutelata dall'art. 2 Cost. come formazione stabile e duratura, in cui si svolge la personalità dell'individuo, è espressione di una scelta esistenziale libera e consapevole, che si caratterizza per l'assunzione piena del rischio del rapporto e, quindi, esclude ogni residua forma di solidarietà post-matrimoniale con l'altro coniuge, il quale deve considerarsi definitivamente esonerato dall'obbligo di corrispondere l'assegno divorzile”.

<sup>218</sup> Cfr. P. DI MARZIO, *Note in materia di trascrivibilità dei matrimoni canonici celebrati con forme particolari o all'estero*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 2005, p. 119 ss.

religiosa, quale libertà fondamentale dell'individuo, che si concretizza nel caso specifico attraverso la scelta della modalità di acquisto dello stato coniugale.

Gli interventi giurisprudenziali in materia di unioni di fatto hanno sollecitato il legislatore a predisporre una tutela giuridica. Questi ha in diverse occasioni dettato norme che hanno riguardano direttamente o indirettamente la materia in esame<sup>219</sup> senza, tuttavia, offrire garanzie adeguate a tale fenomeno.

A fronte di tale incertezza normativa (dovuta anche all'influenza del contesto sociale di maggioranza), la dottrina ha tentato di individuare strumenti efficaci di tutela per ogni tipo di rapporto familiare<sup>220</sup>. Nel merito è stato invocato l'art. 1322 c.c., che consente alle parti di utilizzare lo strumento del cd. contratto atipico "per realizzare interessi meritevoli di tutela secondo l'ordinamento giuridico". È stata, dunque, ritenuta possibile l'autoregolamentazione delle convivenze sulla base di accordi<sup>221</sup>, consentendo alle parti di disporre dello strumento contrattuale secondo le proprie esigenze.

Il ricorso alla capacità autonormativa dei conviventi ha sicuramente costituito un utile strumento per disciplinare i rapporti nati da convivenze di fatto. D'altra parte, il ripetuto silenzio del legislatore non ha contribuito a colmare le lacune dell'ordinamento italiano e ha accentuato le istanze di tutela che la composizione dell'attuale società fa emergere in modo ancora più evidente.

Al pari della famiglia fondata sul vincolo del matrimonio, anche le unioni non matrimoniali possono dunque costituire una delle dimensioni in cui il sentimento religioso dell'individuo acquista un'importanza preminente<sup>222</sup>.

L'introduzione della legge 20 maggio 2016, n. 76<sup>223</sup> - *Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze*, rappresenta un notevole passo in avanti in merito al regime di tutela delle unioni non matrimoniali.

Le soluzioni dottrinali (cd. contratto atipico e modalità di tutela autoregolamentativa) e giurisprudenziali (qualifica di convivenza *more uxorio*) hanno infatti ceduto il passo al

---

<sup>219</sup> Cfr. R. SANTORO, *Multiculturalismo, convivenze e diritto regionale*, cit., p. 28 ss., il quale ripercorre le tappe legislative fondamentali che hanno disciplinato il fenomeno delle unioni non matrimoniali.

<sup>220</sup> Cfr. A. MAURA, *Validità dei c.d. 'contratti di convivenza' e l'applicabilità ai conviventi more uxorio in via analogica delle disposizioni codicistiche concernenti i diritti e i doveri reciproci dei coniugi*, in *Nuova giurisprudenza civile commentata*, 12, 2003, p. 908 ss.; A. FUCCILLO, *Attribuzioni patrimoniali e libertà individuali tra famiglia legittima, famiglia naturale e multireligiosità*, in *Diritto e religioni*, 1-2, 2006, p. 274 ss.

<sup>221</sup> Cfr. G. DE MATTEIS, *La nuova legge francese denominata "PACS" pacte civile de solidarité – patti civili di solidarietà*, in G. FUCCILLO (a cura di), *Autonomia negoziale tra libertà e controlli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, p. 171 ss.

<sup>222</sup> Cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Società civile e società religiosa nell'età della crisi*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 235 ss.

<sup>223</sup> Cfr. diffusamente B. DE FILIPPIS, *Unioni civili e contratti di convivenza*, Cedam, Padova, 2016, il quale analizza ampiamente i contenuti della legge.

riconoscimento formale di tali unioni mediante la predisposizione di un tipo contrattuale specificamente regolato<sup>224</sup>.

I conviventi hanno la possibilità di sottoscrivere un contratto di convivenza<sup>225</sup>, in forma scritta a pena di nullità e regolarmente trascritto nei registri del Comune di residenza, con cui possono: *a*) indicare la residenza; *b*) definire le modalità di contribuzione alle necessità della vita in comune, in relazione alle sostanze di ciascuno e alla capacità di lavoro professionale o casalingo; *c*) stabilire il regime patrimoniale della comunione dei beni, di cui alla sezione III del capo VI del titolo VI del libro primo del codice civile.

La legge Cirinnà offre indubbiamente un'apertura in favore di coloro che instaurano una forma di convivenza stabile non formalizzata mediante il ricorso all'istituto matrimoniale. I limiti che la prassi giurisprudenziale ha incontrato nell'assenza di una specifica disciplina legislativa, capace di garantire una tutela a tali unioni, sembrano essere superati<sup>226</sup> con l'introduzione di questa particolare forma di contratto. In tale prospettiva, possono trovare spazio anche i matrimoni religiosi non trascritti agli effetti civili e i matrimoni di coscienza.

L'opportunità di sottoscrivere un contratto di convivenza potrebbe infatti costituire lo strumento con cui tutelare i conviventi che abbiano celebrato un matrimonio con valenza esclusivamente religiosa: da un lato, si consentirebbe agli stessi di beneficiare di una serie di diritti riconosciuti solo a chi opta per regimi matrimoniali che producono effetti nell'ordinamento civile; dall'altro, potrebbe essere garantito il diritto di libertà religiosa delle parti contrattuali che scelgono di adempiere i precetti della propria confessione religiosa aderendo a forme di celebrazione matrimoniale alternative alle nozze civili.

Le relazioni affettive costituiscono certamente il campo di sviluppo dei diritti fondamentali dell'individuo<sup>227</sup>, coinvolgendo la vita delle persone, la loro dignità e il rispetto di valori che non possono essere condizionati dalle modalità con cui si sceglie di legittimare un'unione. Nell'alveo dei suddetti diritti la libertà religiosa occupa un posto preminente e

---

<sup>224</sup> Cfr. G. VILLA, *La gatta frettolosa e i contratti di convivenza*, in *Il Corriere giuridico*, 10, 2016, p. 1189 ss., il quale analizza la differenza tra l'atipicità degli accordi precedenti alla legge Cirinnà, per cui occorre confrontare i loro scopi con il requisito della meritevolezza degli interessi, e la tipicità del contratto di convivenza introdotto col testo legislativo in esame.

<sup>225</sup> Art. 36 l. 20 maggio 2016, n. 76: "... si intendono per «conviventi di fatto» due persone maggiorenni unite stabilmente da legami affettivi di coppia e di reciproca assistenza morale e materiale, non vincolate da rapporti di parentela, affinità o adozione, da matrimonio o da un'unione civile".

<sup>226</sup> Cfr. L. LENTI, *La nuova disciplina della convivenza di fatto: osservazioni a prima lettura*, in *Jus civile*, 4, 2016, p. 92 ss., il quale ritiene che l'impianto legislativo oggetto di analisi non disciplini in modo organico e completo gli effetti della convivenza delle coppie non sposate, apparendo piuttosto come un "coacervo di norme incoerenti, senza una linea di politica del diritto chiara e definita".

<sup>227</sup> Cfr. N. MARCHEI, *La famiglia*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 109 ss.

rappresenta un fattore di identità<sup>228</sup> all'interno delle dinamiche interpersonali. La persona riveste un ruolo centrale nell'ordinamento statale e, in tal senso, il contratto di convivenza concederebbe l'opportunità di evitare compressioni della libertà religiosa matrimoniale di ciascuno.

È opportuno, dunque, che lo Stato assicuri specifiche garanzie, intervenendo per rimuovere qualsiasi tipo di discriminazione e attuando un pieno riconoscimento della libertà religiosa matrimoniale<sup>229</sup>. Anche il rapporto di convivenza costituisce infatti il momento genetico in cui il soggetto sviluppa la propria personalità: esso merita attenzione per tutte quelle problematiche che coinvolgono *in primis* il soggetto, incidendo negativamente sui diritti fondamentali di cui è titolare, riconosciuti e garantiti dall'art. 2 Cost.

Le istanze religiose, di cui le migrazioni costituiscono importanti veicoli, trovano fondamento negli ordinamenti confessionali di appartenenza. Il diritto statale ha il compito di tradurre quelle istanze rispetto alle norme che garantiscono la convivenza sociale. Tale operazione spesso risulta fallimentare e le istituzioni non sono responsive dinanzi alle nuove esigenze (anche) religiose. In tale prospettiva gli organi giudicanti possono costituire un'importata tramite per l'accoglimento delle suddette istanze<sup>230</sup>.

È interessante considerare, sul punto, che i simboli religiosi costituiscono un interessante spazio di intersezione tra diritti confessionali e diritto statale. A riguardo la giurisprudenza è intervenuta per colmare lacune giuridiche, a causa delle quali i bisogni del migrante fedele non hanno trovato risposta nell'ordinamento.

La discussa sentenza 15 maggio 2017, n. 24084, emessa dalla Cassazione Penale, Sezione I, avente ad oggetto la condanna di un indiano di religione *sikh* solito portare con sé, anche in luoghi pubblici, il pugnale *Kirpan*, identificativo della propria appartenenza culturale<sup>231</sup>. Nella prima parte della motivazione l'organo giudicante, richiamando anche la decisione n.

---

<sup>228</sup> Cfr. M.F. MATERNINI, *Matrimonio civile e matrimonio religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), gennaio 2010, p. 8 ss.

<sup>229</sup> Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Matrimonio canonico, matrimoni religiosi, proliferazioni delle unioni para-matrimoniali*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2014, p. 56 ss., la quale sostiene che la libertà di sposarsi secondo il proprio credo religioso dovrebbe infatti venire maggiormente tutelata, concedendo diretta rilevanza nell'ordinamento statale al matrimonio religioso senza bisogno di trascrizione alcuna.

<sup>230</sup> Cfr. diffusamente I. RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Franco Angeli, Milano, 2012, il quale analizza gli strumenti giuridici usati in Italia e in chiave comparativa per risolvere i conflitti culturali e religiosi.

<sup>231</sup> Cfr. A. MORELLI, «Valori occidentali» e principi costituzionali. Il tema identitario nella giurisprudenza in materia di simboli religiosi, in *Democrazia e sicurezza*, 2, 2017, p. 122 ss., il quale evidenzia che nell'ordinamento indiano il diritto di indossare un *kirpan* assume addirittura rango costituzionale: l'*explanation I* dell'art. 25 della Costituzione indiana sancisce infatti che "indossare e portare un *kirpan* deve essere ritenuto compreso nella professione della religione *sikh*".

63/2016 della Corte Costituzionale<sup>232</sup>, afferma che la libertà religiosa non incontra soltanto il limite del “buon costume” espressamente previsto dall’art. 19 Cost., ma, al pari delle altre libertà, deve tenere in debita considerazione il rispetto degli interessi costituzionali confluenti nella formula dell’ordine pubblico.

La Cassazione, in ossequio al principio di legalità e in linea con un precedente orientamento, ritiene che il motivo religioso non costituisca un’esimente<sup>233</sup>. Il *kirpan*, seppur qualificato come simbolo fideistico, può dunque costituire in astratto un pericolo ed essere potenzialmente offensivo<sup>234</sup>: in tal caso la tutela della “sicurezza pubblica” e della “pacifica convivenza” è stata ritenuta prevalente sulla libertà religiosa dei singoli.

La questione che ha suscitato grandi perplessità attiene alla seconda parte della motivazione, ove viene affermato un (generico) obbligo dell’immigrato di conformare i propri valori a quelli (indefiniti) del mondo occidentale in cui ha scelto liberamente di trasferirsi<sup>235</sup>. In particolare, il paragrafo 2.3 della sentenza afferma che «in una società multietnica la convivenza tra soggetti di etnia diversa richiede necessariamente l’identificazione di un nucleo comune in cui immigrati e società di accoglienza si devono riconoscere. Se l’integrazione non impone l’abbandono della cultura di origine, in consonanza con la previsione dell’art. 2 della Cost., che valorizza il pluralismo sociale, il limite invalicabile è costituito dal rispetto dei diritti umani e della civiltà giuridica della società ospitante. È quindi essenziale l’obbligo per l’immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi, e di verificare preventivamente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che la regolano e quindi la liceità di essi in relazione all’ordinamento giuridico che la disciplina. La decisione di stabilirsi in una società in cui è noto, e si ha consapevolezza, che i valori di riferimento sono diversi da quella di provenienza ne impone il rispetto e non è tollerabile che l’attaccamento ai propri valori, seppure lecito secondo le leggi vigenti nel paese di provenienza, porti alla violazione cosciente di quelli della società ospitante» (C. Cass., sent. n. 24084/2017).

---

<sup>232</sup> “Tra gli interessi costituzionali da tenere in adeguata considerazione nel modulare la tutela della libertà di culto – nel rigoroso rispetto dei canoni di stretta proporzionalità – sono senz’altro da annoverare quelli relativi alla sicurezza, all’ordine pubblico e alla pacifica convivenza”.

<sup>233</sup> C. Cass., Sez. I, sent. 14 giugno 2016, n. 24739: “Non esclude la rilevanza penale della fattispecie il motivo religioso addotto nel caso di specie e rappresentato dall’appartenenza alla religione Sikh”; C. Cass., Sez. I, 16 giugno 2016, n. 25163: “La motivazione con cui la sentenza impugnata ha escluso che la ragione di natura religiosa allegata dall’imputato, costituita dalla sua adesione alle regole e alle tradizioni della religione Sikh, potesse giustificare il porto (...), risulta giuridicamente ineccepibile, dovendo la manifestazione delle pratiche religiose necessariamente adeguarsi ai valori fondamentali dell’ordinamento giuridico italiano”.

<sup>234</sup> Cfr. F. BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 42 ss.

<sup>235</sup> Cfr. R. LOSURDO, *L’uso del kirpan: problematiche ad esso connesse ed eventuali soluzioni*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018, p. 357 ss.

È rilevante sottolineare che l'orientamento della Cassazione circa le sfide che le migrazioni pongono viene inquadrato prettamente sul piano costituzionale<sup>236</sup>. Il riferimento agli artt. 2, 3 e 19 Cost. può costituire, su un piano teorico, la premessa necessaria per offrire una tutela effettiva ai migranti, seppur con i limiti che la nostra Carta fondamentale prevede.

In tal senso può tornare utile parlare di “statuto costituzionale” dei diritti dei migranti: l'impianto della nostra Costituzione fa sì infatti che essa si caratterizzi per una particolare capacità di “accogliere” le nuove istanze sociali in relazione ai nuovi bisogni di tutela.

Sul piano pratico, invece, la Corte Suprema sembra non leggere in chiave pluralista la portata normativa delle disposizioni in esame<sup>237</sup>. Essa piuttosto evidenzia il sistema valoriale adottato dalla Carta fondamentale e la conseguente impossibilità di modificarne l'assetto, sull'assunto che «i valori delle diverse culture devono essere visti in relazione alla compatibilità, conciliabilità, accoglibilità nella/con la Costituzione»<sup>238</sup>.

La Costituzione italiana, tuttavia, pur avendo un riferimento ai migranti alquanto occasionale, presenta un contenuto giuridico che trascende il dato letterale, contrariamente a quanti invece sostengono il “disinteresse” del testo costituzionale a riguardo.

Il *deficit* interpretativo della Corte di Cassazione invece si desume chiaramente dall'affermazione che «è essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale in cui ha liberamente scelto di inserirsi». Ciò comporterebbe inevitabilmente una limitazione della propria identità culturale<sup>239</sup> a favore di quella della maggioranza, limitando il principio pluralista e quello personalista sanciti dall'art. 2 della Costituzione posti a garanzia del rispetto dei diritti umani.

L'essere umano negli ordinamenti democratici occidentali occupa giuridicamente un posto centrale in quanto portatore di una sua intrinseca ed esclusiva dignità esistenziale, nonché di un nucleo intangibile di valori i quali si estrinsecano nell'esercizio delle libertà inerenti alla stessa persona. Tra queste rientra il diritto alla propria libertà religiosa, «figura giuridica primordiale e precipua fra tutte le libertà dell'uomo»<sup>240</sup>. Proprio quella dignità e proprio quei valori intangibili chiedono che l'identità (anche religiosa) di ciascun individuo sia preservata e considerata quale bene in sé. D'altronde, l'ambito di applicazione soggettivo

---

<sup>236</sup> Cfr. G. AZZARITI, *Multiculturalismo e Costituzione*, in *Questione giustizia*, 1, 2017, p. 13 ss.

<sup>237</sup> Cfr. A.M. NICO, *Ordine pubblico e libertà di religione in una società multiculturale (Osservazioni a margine di una recente sentenza della Cassazione sul kirpan)*, in *Osservatorio Costituzionale*, 2, 2017, p. 164 ss.

<sup>238</sup> Cfr. G. CAVAGGION, *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e “valori occidentali”*. *Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel “caso kirpan” per il modello di integrazione italiano*, in *Federalismi.it, Rivista di diritto pubblico italiano, comparato europeo*, 12, 2017, p. 1 ss.

<sup>239</sup> Cfr. C. CAMPIGLIO, *Identità culturale, diritti umani e diritto internazionale privato*, in *Rivista di diritto internazionale privato*, 4, 2011, p. 1029 ss.

<sup>240</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 72.

dell'art. 19 non incontra limiti, garantendo appunto a “tutti” la libertà di professare, propagandare ed esercitare il proprio culto.

In riferimento alla sentenza in oggetto occorre rilevare che il limite posto dall'art. 19 per il pieno esercizio della libertà religiosa è il buon costume, e non l'ordine pubblico, all'interno del quale potrebbero trovare tutela esigenze come quelle della pacifica convivenza e della sicurezza pubblica. Tali esigenze non costituiscono certamente valori rappresentativi solo della cultura italiana e, pertanto, non sono *ipso iure* legittimate a comprimere totalmente il diritto alla libertà religiosa dell'imputato. La tutela di tali esigenze, motivo per cui il fedele *Sikh* è condannato per il reato di cui in oggetto alla sentenza, è tuttavia un interesse costituzionalmente garantito e come tale suscettibile di bilanciamento<sup>241</sup>.

Ciò è già accaduto in precedenti pronunce giurisprudenziali che hanno escluso, quale fattispecie criminosa, il porto del *Kirpan* in luogo pubblico, operando un'opera di bilanciamento e di traslazione semantica che, pur valutando oggettivamente la condotta come penalmente perseguibile, riconosceva il porto del *kirpan* come rappresentativo di un'appartenenza confessionale ed identitaria, dunque meritevole di tutela.

Il punto è che il *Sikh* rimodella il significato del suo *kirpan* all'interno del nuovo contesto di vita, generando una trasfigurazione/traslazione semantica<sup>242</sup>. E lo fa in modo autentico. Nella società d'immigrazione, proprio in quanto multiculturale, il *kirpan* acquista appunto una nuova valenza categoriale.

Ciò significa che gli aspetti simbolico-religiosi si rivestono di maggiore salienza, mentre quelli materialistico-difensivi/offensivi recedono (Tribunale di Modena, decr. 09 agosto 2003; Tribunale di Vicenza, decr. 28 gennaio 2009; Tribunale di Cremona, sent. 19 febbraio 2009, n. 15; Tribunale di Piacenza, sent. 24 novembre 2014).

In tale prospettiva dunque i fenomeni migratori ci interrogano circa la modalità di integrazione sociale delle diverse fedi religiose, e in particolare se essa debba avvenire secondo un diritto all'eguaglianza o di un diritto alla diversità, dunque di un diritto alla propria identità.

La religione quindi si pone tra i fattori identitari del singolo e di una comunità “costituisce perciò una delle forze primarie che concorrono a forgiare le strutture di fondo dell'ordine

---

<sup>241</sup> Cfr. A. SIMONI, *La sentenza della Cassazione sul kirpan: “Voce dal sen fuggita?”*. Brevi note comparatistiche sull'adesione della Suprema Corte all'ideologia della “diversità culturale degli immigrati”, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, 2, 2017, p. 231 ss.

<sup>242</sup> Cfr. M. RICCA, *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali. Cultura vs competenza culturale nel mondo del diritto*, in *EIC. Rivista dell'AISS (Associazione Italiana Studi Semiotici)*, 21 maggio 2013, p. 1 ss.

sociale e culturale, una di quelle matrici di senso che disegnano il volto di una civiltà ed imprimono un marchio indelebile sulla dimensione giuridico-normativa”<sup>243</sup>.

Il multiculturalismo (frutto della sedimentazione sul territorio nazionale di comunità caratterizzate da valori, fedi, strutture aggregative e norme giuridiche differenti) non può essere creato attraverso l’uniformità dei soggetti che vivono sullo stesso territorio, ma è importante che ciascuno trovi una risposta ai propri “bisogni” identitari anche nel rispetto dei principi vigenti nell’ordinamento di accoglienza.

Soltanto attraverso un trattamento giuridico che tenga conto delle peculiarità di ciascuno è possibile garantire un’equa tutela delle singole istanze religiose e la conseguente conservazione delle rispettive identità<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> S. FERLITO, *Presentazione*, in H. GLENN, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. XVII.

<sup>244</sup> Cfr. M. PARISI, *Uguaglianza nella diversità. Identità religiose e democrazia costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 19, 2018, p. 14.

## CAPITOLO SECONDO

### IUS CANONICUM MIGRANTIUM

SOMMARIO: 1. L'ordinamento giuridico canonico alla prova delle migrazioni – 2. Il Magistero della Chiesa cattolica e prospettive di applicazione della legislazione canonica – 3. Il *Codex Iuris Canonici* e la definizione di uno statuto giuridico dei migranti – 4. Diritto matrimoniale canonico e ipotesi di tutela per i migranti – 5. Privilegi e dispense canoniche: una rilettura che approda all'interculturalità.

#### 1. *L'ordinamento giuridico canonico alla prova delle migrazioni*

La Chiesa cattolica monitora costantemente il fenomeno migratorio<sup>1</sup>. Si ritiene a tal proposito che l'attività ecclesiale nei confronti dei migranti è dovuta, rappresentando allo stesso tempo un dovere dei pastori e un diritto dei fedeli<sup>2</sup>.

Nella prospettiva di una Chiesa al passo con i tempi centrale risulta altresì l'invito rivolto da papa Francesco ai rappresentanti delle principali religioni, agli esponenti degli organismi internazionali e delle istituzioni umanitarie, del mondo accademico, economico, politico e culturale a sottoscrivere nel 2020 il “*Global Compact on Education*”, un patto educativo globale “per ravvivare l'impegno per e con le nuove generazioni, rinnovando la passione per un'educazione più aperta ed inclusiva, capace di ascolto paziente, dialogo costruttivo e mutua comprensione, respingere la cultura dello scarto, mettere al centro la persona, far maturare una nuova solidarietà universale e una società più accogliente”<sup>3</sup>.

La promozione della persona umana come strategia adottata dalla Chiesa cattolica nell'approcciarsi ai fenomeni migratori non trova tuttavia corrispondenza nella normativa confessionale di età medievale e moderna. Essa infatti non offre garanzie né mostra preoccupazioni umanitarie nei confronti degli stranieri né, a maggior ragione, nei confronti degli immigrati stranieri di bassa condizione sociale. Margini di tutela sono invece offerti ai pellegrini, i quali godevano di assistenza tramite l'opera degli istituti e delle fondazioni

---

<sup>1</sup> Cfr. G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *La Chiesa e la mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985, i quali offrono una panoramica dei documenti della Chiesa cattolica in materia di tutela dei migranti; FONDAZIONE MIGRANTES DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*, ed. G. TASSELLO, Dehoniane, Bologna, 2001.

<sup>2</sup> Cfr. J. BEYER, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, in J. BEYER, M. SEMERANO (a cura di) *Migrazioni. Studi interdisciplinari*, vol. II, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985, p. 9 ss.

<sup>3</sup> FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco per il lancio del Patto educativo*, 12 settembre 2019, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

ecclesiastiche<sup>4</sup>. L'analisi di tale corpo normativo ha portato ad affermare che la Chiesa cattolica, pur interessata alla pluralità sociale, non fosse preparata a fronteggiare il pluralismo, specie in riferimento a quello religioso<sup>5</sup>.

I migranti trovano un incontestabile punto di partenza nell'attenzione loro riservata dalla Chiesa cattolica nella volontà salvifica di Cristo che “vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (1 *Tim.* 2,4).

Nel corso dei secoli<sup>6</sup> tale osservatorio è risultato essere così privilegiato da assistere all'istituzione di diversi mezzi di salvezza<sup>7</sup>: si pensi al Concilio Lateranense IV, che nel 1215 aveva previsto l'erezione di parrocchie personali non territoriali per la cura pastorale dei migranti di una determinata lingua o nazione<sup>8</sup>; oppure a Papa Innocenzo X, che nel 1694 muoveva i primi passi nella costituzione di strutture giurisdizionali per l'assistenza di militari.

L'intervento di Pio XII ha dedicato particolare attenzione alla pastorale in esame. Con la Costituzione apostolica *Exsul Familia*<sup>9</sup> del 1952<sup>10</sup>, considerata la Magna Carta<sup>11</sup> della pastorale dei migranti<sup>12</sup>, e le *Leges Operis Apostolatus Maris*<sup>13</sup> del 1957<sup>14</sup>, il Pontefice da un lato ha

---

<sup>4</sup> Cfr. V. PIERGIOVANNI, *The itinerant Merchant and the Fugitive Merchant in the Middle Ages*, in L. MAYALI, M.M. MART (a cura di), *Of Strangers and Foreigners (Late Antiquity – Middle Ages)*, School of Law (Boalt Hall), University of California at Berkeley, 1993, p. 81 ss.

<sup>5</sup> Cfr. G. BARBERINI, *Diritto canonico e pluralismo. Mezzo secolo dopo il Vaticano II*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2, 2010-2011, p. 123 ss.

<sup>6</sup> Cfr. G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S. Sede e fenomeno della mobilità umana*, in G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *La Chiesa e la mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985, pp. XIII-XXX, il quale delinea il rapporto tra Chiesa e fenomeno migratorio in una prospettiva storica.

<sup>7</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, in *Ius Canonicum*, 1, 2003, p. 14 ss., il quale evidenzia che i fenomeni migratori costringevano i migranti ad imbattersi in situazioni di pericolo per la loro fede, sia a causa della scarsità dei sacerdoti che rendeva difficile la pratica religiosa, sia a causa della loro dispersione in aree geografiche popolate prevalentemente da protestanti ed anche a causa di problemi linguistici, per cui i migranti non erano in grado di avvalersi della cura pastorale religiosa che le strutture ecclesiastiche predisponavano per i fedeli locali. Tale situazione rendeva necessario l'intervento della Chiesa cattolica nel predisporre strumenti di salvezza per quei fedeli che potevano trovarsi in una delle suddette situazioni causate dalla mobilità umana.

<sup>8</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, LEV, Città del Vaticano, 1981, p. 57 ss.

<sup>9</sup> PIO XII, Costituzione apostolica *Exsul Familia*, 01 agosto 1952, in *AAS* 44, 1952, pp. 649-710.

<sup>10</sup> Per un commento della Costituzione, cfr. J.I. TELLECHEA, *La cura pastoral de los emigrantes. Comentario a la Constitución Apostólica “Exsul Familia” de 1 de agosto de 1952*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 8, 1953, pp. 539-578; L. GOVERNATORI, *Commentarium in Const. Apost. “Exsul Familia”*, in *Apollinaris*, 1, 1953, pp. 155-174; G. FERRETTO, *Sua Santità Pio XII provvido padre degli esuli e sapiente ordinatore dell'assistenza spirituale agli emigranti*, in *Apollinaris*, 2, 1954, pp. 323-355.

<sup>11</sup> Cfr. diffusamente G. TESSAROLO, *The Church's Magna Charta for Migrants*, St. Charles Seminary, Staten Island: New York, 1962.

<sup>12</sup> Cfr. A. CARETTA, *I Missionari degli emigranti nella Costituzione Apostolica «Exsul familia»*, Giunta cattolica italiana per l'emigrazione, Roma, 1957.

<sup>13</sup> Cfr. G. FERRETTO, *L'“Apostolatus Maris”*, in *Apollinaris*, 2, 1961, p. 319 ss., il quale offre un puntuale commento alle *Leges*.

<sup>14</sup> SACRA CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, *Leges Operis Apostolatus Maris* stabilite per volontà di Pio XII, 21 novembre 1957, in *AAS* 50, 1958, p. 375 ss.

delineato i caratteri fondamentali e le peculiarità di tale pastorale<sup>15</sup>, dall'altro ha completato la normativa relativa all'assistenza spirituale dei marittimi<sup>16</sup>.

La consapevolezza che esistono particolari bisogni spirituali derivanti dalla condizione specifica di migrante è elemento comune ai documenti magisteriali e all'istituzione di organi speciali, demandati alla cura dei migranti, all'interno della realtà ecclesiale. In merito il Concilio Vaticano II ha apportato un importante contributo, sfociato nella promulgazione di diversi documenti<sup>17</sup>, considerando che i migranti hanno un proprio patrimonio culturale, da riconoscersi e rispettarsi nella pastorale che li riguarda.

In tale prospettiva è stato affermato che la condizione del fedele migrante favorisce la costituzione nel popolo di Dio di un diritto-dovere fondamentale di attingere Dio e di salvarsi, senza rinnegare né rinunciare alla propria identità. Occorre dunque che il diritto canonico assicuri tutte le condizioni atte a consentire uno sviluppo armonico del proprio diverso modo di esprimere e di incarnare l'unità ecclesiale, che è comune a tutti nel popolo di Dio<sup>18</sup>.

La *communio* costituisce il fondamento che deve guidare l'azione della Chiesa verso i migranti<sup>19</sup>: essa consente l'affermarsi di una pastorale specifica, la cui principale caratteristica è la capacità di adattarsi e rinnovarsi<sup>20</sup>. D'altronde l'emanazione del Codice giovanneo-paolino ha evidenziato tale dinamica, contribuendo a dare maggiore peso alla pastorale in esame<sup>21</sup>.

In tale prospettiva, il Sinodo sulla Famiglia, indetto da Papa Francesco nel 2014, ha interrogato i Vescovi italiani sulle *Sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. La riflessione ha avuto ad oggetto una lettura delle trasformazioni che stanno coinvolgendo la società e la famiglia in particolare. La presenza sempre più numerosa di migranti incide profondamente sull'istituto matrimoniale, creando nuove situazioni di convivenza e favorendo i matrimoni contratti con dispensa dall'impedimento di disparità di culto. L'applicazione della relativa disciplina canonistica non deve essere protesa al soffocamento

---

<sup>15</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Migrazioni e diritto ecclesiale. Aspetti strutturali e risvolti pastorali*, in *Ius Missionale*, V, 2011, p. 229 ss., il quale ricorda che Pio XII, con la Costituzione *Exsul Familia*, costituì il Consiglio Supremo per l'Emigrazione e l'Ufficio del Delegato alle opere di emigrazione.

<sup>16</sup> Cfr. diffusamente G. FERRETTO, *L'apostolato del mare. Precedenti storici e ordinamento giuridico*, IPSI, Pompei 1958, il quale passa in rassegna l'evoluzione storica della disciplina dell'assistenza spirituale dei marittimi.

<sup>17</sup> PAOLO VI, motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, 15 agosto 1969, in *AAS* 61, 1969, p. 601 ss.; CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, Istruzione *De Pastoralis Migrantium Cura*, 22 agosto 1969, in *AAS* 61, 1969, p. 614 ss.

<sup>18</sup> Cfr. P.A. BONNET, *Diritti dei migranti nella Chiesa*, in G. BATTISTELLA (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, p. 390 ss.

<sup>19</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Costituire una Chiesa "differente" nella cura pastorale dei migranti*, in *Ius Missionale* VI, 2012, p. 159 ss.

<sup>20</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, in *Ius Canonicum*, 1, 2003, p. 32 ss.

<sup>21</sup> Cfr. P.A. BONNET, *Il diritto-dovere fondamentale del fedele migrante*, in *People on the Move*, 1, 1983, p. 66 ss.

delle diversità ma alla tutela e alla valorizzazione dell'identità personale degli individui, della libertà di coscienza e della libertà di religione.

L'esortazione post sinodale *Amoris Laetitia* del 19 marzo 2016 inoltre dedica il secondo capitolo alla realtà e alle sfide delle famiglie<sup>22</sup>. Francesco considera la situazione attuale della società, affrontando sfide come il fenomeno migratorio, la negazione ideologica della differenza di sesso, la decostruzione giuridica del concetto di famiglia. È evidente a quale modello di famiglia faccia riferimento il Romano Pontefice ma il passo in avanti è compiuto nell'affermazione di “guardare alla concretezza della realtà familiare, perché soltanto attraverso l'osservazione dei fenomeni è possibile comprendere le esigenze del presente” (n. 33).

L'attenzione del legislatore canonico non può dunque prescindere dagli sviluppi e dalle evoluzioni che caratterizzano la società contemporanea<sup>23</sup>, le cui trasformazioni sono inevitabilmente legate alle dinamiche migratorie. La produzione normativa non può non tener conto del contesto “sociale” in cui quelle norme devono esprimere la loro cogenza. Si parla a tal riguardo di “diritto canonico vivente” per esprimere la connessione tra il diritto e l'ambiente in cui esso espleta la sua funzione: il diritto canonico rappresenta cioè il laboratorio in cui si sperimenta l'interazione tra la norma e il particolare contesto storico e sociale in cui la norma si inserisce<sup>24</sup>.

L'attenzione della Chiesa cattolica verso i fenomeni migratori si riflette altresì sulla formazione degli operatori del diritto. Anziché limitarsi a registrare la convivenza delle diversità, si riconosce il valore in sé che esse offrono nella prospettiva di un arricchimento reciproco<sup>25</sup>. Con la Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* del 29 gennaio 2018<sup>26</sup>, Papa Francesco ha chiesto alle Università e Facoltà ecclesiastiche “di rivedere l'architettura e la dinamica metodica dei *curricula* di studi” per renderli produttivi nel mutato contesto socio-culturale a livello planetario e così “arrivare là dove si formano i nuovi racconti e i nuovi

---

<sup>22</sup> Cfr. F. ONIDA, *Riflessioni minime sulla crisi del diritto matrimoniale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 28 settembre, 2015, p. 2 ss., il quale sottolinea che il Papa per primo intende ammettere e indagare la profonda crisi che nella nostra società ha investito l'assetto giuridico di matrimonio e famiglia: l'attenzione è posta non solo al matrimonio canonico e famiglia cristiana bensì al matrimonio e famiglia in assoluto, con riferimento non a una o più società e ordinamenti determinati, fosse pure lo stesso ordinamento canonico o di altra confessione religiosa, ma anzi con riferimento quanto più possibile astratto e perciò intrinseco a tutta la realtà umana, con tutta la dignità morale di cui questa è portatrice e che il Papa stesso strenuamente difende.

<sup>23</sup> Cfr. E. EHRLICH, *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1976, p. 3 ss., il quale sostiene che il centro di gravità dello sviluppo del diritto non si trova nella legislazione, né nella scienza del diritto, né nella giurisprudenza, ma nella società stessa.

<sup>24</sup> Cfr. M.C. RUSCAZIO, *Diritto canonico e culture*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018, p. 134.

<sup>25</sup> Cfr. R. SALA, *Libertà individuale e appartenenza comunitaria. I limiti del multiculturalismo*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Comunità e soggettività*, Pellgrini, Cosenza, 2006, p. 161 ss.

<sup>26</sup> FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, 29 gennaio 2018, in *Communicationes*, 50, 2018, p. 11 ss.

paradigmi”. In tale prospettiva tra le iniziative intraprese rileva il curriculum accademico sulle forme della mobilità umana istituito dalla Pontificia Università Urbaniana a partire dall’anno accademico 2019/2020. Il corso di studi vuole contribuire ad elaborare paradigmi di studio e di azione pastorale e giuridica, capaci di interpretare, alla luce del Vangelo, i forzati o necessitati processi della circolazione delle persone umane e di promuovere concretamente il loro diritto a sentirsi ovunque vadano cittadini senza temere discriminazioni, marginalizzazioni ed esclusioni. L’obiettivo è fornire una comprensione scientifica della complessità delle forme delle mobilità umane e abilitare gli studenti all’elaborazione di piani di azione teologico-pastorale-giuridica in grado di contribuire a formare, a loro volta e in ogni paese, comunità ecclesiali capaci di accoglienza, di protezione, di promozione e di integrazione di altri esseri umani che bussano alle loro porte<sup>27</sup>.

## *2. Il Magistero della Chiesa cattolica e prospettive di applicazione della legislazione canonica*

A partire dalle prime comunità cristiane la presenza di “acattolici” ha creato nuove occasioni di contatti e di scambi culturali, sollecitando la Chiesa all’accoglienza, al dialogo, all’aiuto e alla fraternità<sup>28</sup>. Tali dinamiche hanno offerto alla Chiesa la possibilità di vivere la sua cattolicità<sup>29</sup>.

Le migrazioni hanno indubbiamente inciso sullo sviluppo e sull’arricchimento delle città. In alcuni casi le diversità culturali di autoctoni e immigrati non si sono integrate, ma hanno comunque mostrato la capacità di convivere, attraverso una prassi di rispetto reciproco delle persone e di accettazione e/o tolleranza dei differenti costumi<sup>30</sup>.

Fino alla metà del XIX secolo il clero era solito accompagnare i gruppi che colonizzavano nuove terre, prestando assistenza nella cura pastorale. Successivamente frequenti furono gli incarichi dati a Congregazioni religiose per l’assistenza ai migranti.

---

<sup>27</sup> Cfr. F. FILONI, *Per promuovere la fratellanza umana*, in *L’Osservatore romano*, 09 settembre 2019, p. 6, il quale sottolinea in prospettiva teologica che, solo aprendosi al mondo e facendosi carico “in tempo reale” dei suoi problemi, il lavoro teologico potrà acquisire “uno stile di costruzione della storia”, ovvero di costruzione del futuro della convivenza pacifica delle differenze nell’unica famiglia umana, proprio di quel futuro che porti quindi all’abbattimento dei bastioni della separazione tra un “noi” che si confina e si protegge come il proprio familiare, ed un “loro” che, invece, si avverte e soprattutto si teme come “estraneo”, quindi “esterno” al proprio territorio comunicativo-culturale e politico-economico o, come si usa dire, “straniero” con l’implicita connotazione di potenziale ostilità.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 07 dicembre 1990, in *AAS*, 83, 1991, n. 37.

<sup>29</sup> Cfr. P. BONETTI, *Martini di fronte all’immigrazione e agli stranieri: prospettive per le istituzioni e la convivenza di tutti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoeChiese.it](http://www.statoeChiese.it)), 30, 2019, p. 1 ss., il quale passa in rassegna il magistero del cardinale Martini in materia di migrazioni, sottolineando la ricchezza di cui può beneficiare la Chiesa dalla trasformazione sociale ed ecclesiale che i migranti attuano.

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2001 *Dialogo tra le culture per una civiltà dell’amore e della pace*, 01 gennaio 2001, in *AAS*, 93, 2001, p. 241 ss.

Il primo documento della Chiesa sulla pastorale migratoria è la lettera enciclica *Quam aerummosa* di papa Leone XIII<sup>31</sup>, emanata il 10 dicembre 1888, che affrontava il problema dell'emigrazione italiana in America. Intento del Papa era quello di cercare e valutare i rimedi con cui fosse stato possibile allontanare o almeno alleviare tanti mali e disagi, nonché proporre al clero il modo di realizzare un tale proposito, mirando al duplice risultato di giovare alla salute delle anime e di lenire, per quanto possibile, i disagi degli emigranti. Per questo motivo, scrivendo ai vescovi americani, il Pontefice informava dell'apertura a Piacenza di un istituto di sacerdoti per l'assistenza agli italiani emigrati.

Gli esodi del XX secolo hanno costituito una sfida per la Chiesa cattolica. Con il decreto *Ethnografica studia* del 25 marzo 1914<sup>32</sup>, la Sacra Congregazione del Concistoro risponde al nuovo fenomeno delle migrazioni dall'Europa verso l'America e le Filippine. Tale decreto norma l'emigrazione dei sacerdoti che desiderano prestare un servizio spirituale ai fedeli emigrati in lingua madre: per la liceità della migrazione sono richieste le *litterae discessoriales* del proprio Ordinario e la concessione di un ufficio ecclesiastico dell'Ordinario del luogo (n. 2).

A seguito della promulgazione del Codice di Diritto Canonico del 1917, il decreto *Magni semper*<sup>33</sup>, conformemente al dettato codicistico, affidava alla Congregazione Concistoriale le procedure di autorizzazione del Clero per l'assistenza ai migranti e stabiliva alcune norme per i chierici migranti. Nel secondo dopoguerra la realtà migratoria divenne molto drammatica, non solo per le distruzioni causate dal conflitto, ma anche per il notevole incremento dei rifugiati (specie dai Paesi dell'Est)<sup>34</sup>. In Europa e in America, inoltre, venivano riattivati e riorganizzati i vari organismi cattolici in favore dei migranti che in massa, riprendono la via dell'emigrazione in cerca di lavoro.

Pio XII avvertì l'esigenza di riorganizzare l'eredità dei precedenti ordinamenti e disposizioni in un documento che potesse orientare verso una pastorale migratoria globale e organica<sup>35</sup>. Sul punto è stato affermato che «è proprio di Pio XII la capacità di valutare e di cogliere in sintesi il fenomeno migratorio nei suoi molteplici aspetti sociali e politici, demografici ed economici, religiosi e morali, tali da costituire – quasi – una dottrina

---

<sup>31</sup> LEONE XIII, Lettera enciclica *Quam aerummosa*, 10 dicembre 1888, in *AAS*, 21, 1888, p. 258 ss.

<sup>32</sup> SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Ethnografica studia*, 25 marzo 1914, in *AAS*, 6, 1914, p. 182 ss.

<sup>33</sup> SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Magni semper. De sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus*, 30 dicembre 1918, in *AAS*, 11, 1919, p. 39 ss.

<sup>34</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, 03 maggio 2004, in *AAS*, 96, 2004, p. 762 ss.

<sup>35</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, in G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *La Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1993*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985.

dell'emigrazione»<sup>36</sup>. Il 01 agosto 1952 risponde a tale necessità con la Costituzione Apostolica *Exsul Familia*<sup>37</sup>, il primo documento ufficiale della Chiesa cattolica che delinea in modo globale e sistematico, dal punto di vista storico e canonico, la pastorale per i migranti. Ai singoli Vescovi diocesani veniva demandato il compito di presiedere all'opera di assistenza ai migranti, mentre tutta la materia era sottoposta all'autorità e alla vigilanza della Congregazione del Concistoro, come allora era chiamata l'attuale Congregazione per i vescovi. Speciali disposizioni vengono date per i cappellani a bordo delle navi e per quanto riguarda, segnatamente, la cura spirituale degli italiani all'estero. La Costituzione apostolica è divisa in due parti: nella prima è presentato un resoconto dettagliato di quanto, fin dai secoli passati, ha operato la sollecitudine della Chiesa per i migranti. Si ricordano altresì le figure dei santi fondatori, che hanno dedicato passione ed energie all'assistenza dei migranti, sia personalmente, sia attraverso gli istituti che hanno portato avanti nel tempo gli specifici carismi; nonché quanto la Chiesa ha fatto su tutti i fronti, durante e dopo i due conflitti mondiali, nell'opera di assistenza ai profughi, ai rifugiati, ai prigionieri, agli internati e nella ricerca dei dispersi. La seconda parte, di natura giuridica, è articolata in 56 punti, con l'indicazione dei nuovi uffici e incarichi voluti dal Romano Pontefice in sostituzione o a completamento di quelli già esistenti al servizio dei migranti. Il Papa ricorda inoltre la necessità del diritto ai ricongiungimenti familiari e l'urgenza del coinvolgimento di organismi internazionali per offrire una tutela adeguata a quanti sono coinvolti nel mondo della mobilità. La Costituzione, infatti, conferma molte delle tradizionali affermazioni della Chiesa, quali il diritto naturale a emigrare, la destinazione universale dei beni della terra, l'orientamento verso una migliore distribuzione delle ricchezze del mondo<sup>38</sup>. La *Exsul Familia* risente inevitabilmente dell'epoca in cui è stata concepita, in presenza di un fenomeno migratorio che solo in seguito ha registrato notevoli trasformazioni.

Papa Giovanni XXIII, nella sua prima enciclica, *Ad Petri Cathedram*, ci offre una sintesi sugli insegnamenti della Chiesa in materia di mobilità, soffermandosi in modo ampio su tale fenomeno. Egli mette in risalto le difficoltà e i disagi che devono affrontare coloro che, spinti da necessità di sopravvivenza, sono costretti a lasciare le proprie terre e le proprie famiglie e sottolinea, inoltre, la necessità di facilitare la ricostruzione dei nuclei familiari<sup>39</sup>. Nella sua ultima enciclica, *Pacem in Terris*, si spinge oltre, chiedendo di trovare delle soluzioni che pongano fine alla mobilità forzata<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. G. TERRAGNI, *Magistero pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, in *Studi emigrazione*, 55, 1979, p. 439 ss.

<sup>37</sup> PIO XII, Costituzione apostolica *Exsul Familia*, cit., p. 649 ss.

<sup>38</sup> Cfr. G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S. Sede e fenomeno della mobilità umana*, cit., p. XIII ss.

<sup>39</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Ad Petri cathedram*, 29 giugno 1959, in *AAS*, 51, 1959, p. 527 ss.

<sup>40</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, in *AAS*, 55, 1963, p. 263 ss.

Paolo VI ha invece avuto il compito di attuare quanto stabilito dai Padri conciliari in merito alla mobilità. Il decreto *Christus Dominus*, in particolare, invita tutti i vescovi ad avere «un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo della loro condizione di vita, non possono godere a sufficienza della comune ordinaria cura pastorale dei parroci o ne sono privi del tutto; come sono moltissimi gli emigrati, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, e altre simili categorie di uomini»<sup>41</sup>. Paolo VI è ben conscio della rapida evoluzione della società, di cui la mobilità diventa uno dei segnali più evidenti. Tant'è vero che sottolinea in maniera forte la necessità di una pastorale della mobilità più incisiva, affermando: «Ora a questa mobilità del mondo contemporaneo, deve corrispondere la mobilità pastorale della Chiesa»<sup>42</sup>.

Il motu proprio *Pastoralis Migratorum Cura*<sup>43</sup>, che promulga l'Istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura*<sup>44</sup>, novella la *Exsul Familia*. Tra le novità del documento è possibile rinvenire l'enunciazione di principi riguardanti i diritti inalienabili della persona umana e del migrante, il rispetto e la valorizzazione del patrimonio culturale e religioso originario, la giustizia, lo sviluppo e la pace, il concetto di bene comune, la necessità e il diritto di avere una pastorale specifica per i migranti nell'ambito della Chiesa locale. Il fenomeno migratorio viene presentato in una luce nuova, ricca di spunti sociologici e di indicazioni pastorali. Esso è un «fenomeno complesso di diritti e doveri, primo tra i quali il diritto di emigrare come diritto della persona umana, cui corrisponde il dovere di contribuire lealmente allo sviluppo del paese di insediamento»<sup>45</sup>. È dunque superata la nozione di migrante, comprensiva soltanto dei genitori emigrati e dei loro figli. La cura specifica dei migranti nella Istruzione non ha limiti di tempo e di generazione, ma viene estesa «per tutto il tempo richiesto da vera necessità»<sup>46</sup>.

Con la Lettera circolare alle Conferenze episcopali *Chiesa e mobilità umana* del 1978, la Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo ha offerto una lettura aggiornata del fenomeno migratorio e una sua precisa interpretazione e applicazione pastorale. Il documento ha sottolineato la necessità di una collaborazione intraecclesiale in

---

<sup>41</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa *Christus Dominus*, 28 ottobre 1965, in *AAS*, 58, 1966, p. 682 ss.

<sup>42</sup> PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al convegno europeo sulla Pastorale per i migranti*, 17 ottobre 1973, in *AAS*, 65, 1973, p. 591 ss.

<sup>43</sup> PAOLO VI, motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, cit., p. 601 ss.

<sup>44</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Istruzione *De pastoralis migratorum cura (Nemo est)*, 15 agosto 1969, in *AAS*, 61, 1969, p. 614 ss.

<sup>45</sup> Cfr. G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S. Sede e fenomeno della mobilità umana*, cit., p. XXIII ss.

<sup>46</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, cit., p. XXXI ss.

vista di una pastorale senza frontiere, riconoscendo e valorizzando lo specifico ruolo dei laici, dei religiosi e delle religiose<sup>47</sup>.

Giovanni Paolo II, nelle sue encicliche *Laborem exercens* del 1981, *Sollicitudo rei socialis* del 1987, *Centesimus annus* 1991, offre numerosi interventi nel campo della mobilità e forti suggestioni a difesa dei diritti dei lavoratori migranti, delle loro famiglie e dei rifugiati. Nel 1983 promulga il nuovo Codice di Diritto Canonico che, ispirandosi al Concilio Vaticano II, si rivela estremamente attento ai bisogni specifici dei fedeli migranti, a differenza del Codice del '17, che non sembra cogliere la portata pastorale del fenomeno della mobilità<sup>48</sup>. La legislazione piano-benedettina raccomanda infatti al parroco una speciale diligenza verso chi è lontano dalla patria (can. 529, §1), pur sostenendo l'opportunità e l'obbligo, per quanto possibile, di una cura pastorale specifica (can. 568); contempla, inoltre, come anche il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, la costituzione di parrocchie personali (can. 518 CIC e can. 280, §1 CCEO), oltre che di missioni con cura d'anime (cfr. can. 516), nonché la figura di specifici soggetti pastorali, come il vicario episcopale (cfr. can. 476) e il cappellano per i migranti (cfr. can. 568).

Il Pontefice, offrendo una sintesi del cammino della Chiesa, afferma che «la partecipazione libera e attiva, a livello paritario, con i fedeli nati nelle chiese particolari, senza limiti di tempo e di restrizioni ambientali, costituisce la via dell'integrazione ecclesiale per i fedeli immigrati. Trattandosi di un processo di autopromozione, è indispensabile che questi abbiano agio di comprendere e valutare e siano assistiti nella loro esperienza esistenziale, nelle maniere e nello stile della loro cultura fondamentale, nel pluralismo della loro identità. I fedeli immigrati, nel libero esercizio del loro diritto e dovere di essere nelle Chiese particolari pienamente in comunione ecclesiale e di sentirsi cristiani e fratelli verso tutti, debbono restare completamente se stessi in quanto concerne la lingua, la cultura, la liturgia, la spiritualità, le tradizioni particolari, per raggiungere quella integrazione ecclesiale, che arricchisce la Chiesa di Dio e che è frutto del realismo dinamico dell'Incarnazione del Figlio di Dio»<sup>49</sup>.

Nel 1988, con la Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, che riorganizza la Curia Romana, il Papa eleva la Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo al rango di Dicastero centrale autonomo, con la denominazione di Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti.

---

<sup>47</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, Lettera circolare alle Conferenze Episcopali *Chiesa e mobilità umana*, 26 maggio 1978, in *AAS*, 70, 1978, p. 357 ss.

<sup>48</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, cit., p. XXXI ss.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, 02 febbraio 2001, in *AAS*, 93, 2001, p. 377 ss.

L'ultimo e aggiornato documento sull'assistenza ai migranti è l'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, emanata nel 2004 dal Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. L'Istruzione, pubblicata il 03 maggio 2004, è «una risposta ecclesiale ai nuovi bisogni pastorali dei migranti, per condurli, a loro volta, a trasformare l'esperienza migratoria in occasione non solo di crescita nella vita cristiana ma anche di nuova evangelizzazione e di missione»<sup>50</sup>. Essa pone l'accento sulla necessità di creare e assicurare un'«armonica convivenza: il passaggio da società monoculturali a società multiculturali può rivelarsi segno di viva presenza di Dio nella storia e nella comunità degli uomini, poiché offre un'opportunità per realizzare il piano di Dio di una comunione universale».

Le novità di questo documento riguardano innanzitutto la sua impostazione generale: «la carità di Cristo verso i migranti ci stimola (2 Cor. 5,14) ad affrontare di nuovo i loro problemi che riguardano ormai il mondo intero. Pressoché tutti i Paesi, per un verso o per l'altro, si confrontano oggi con l'irrompere del fenomeno delle migrazioni nella vita sociale, economica, politica e religiosa, un fenomeno che sempre più va assumendo una configurazione permanente e strutturale» (n. 1). Così si apre il Documento, la cui Introduzione «Il fenomeno migratorio oggi» (nn. 1-11) sintetizza i caratteri e i problemi della mobilità geografica nella società globale. Considera infatti le migrazioni nella prospettiva della storia della salvezza, come segno dei tempi; dà rilievo alla pastorale dell'accoglienza per passare, quindi, a trattare degli operatori pastorali e delle relative strutture di pastorale migratoria. Gli aspetti normativi sono, invece, rinviati a un'apposita appendice giuridico-pastorale.

Benedetto XVI, con l'enciclica *Caritas in veritate* del 29 giugno 2009<sup>51</sup>, riprende e approfondisce i principali concetti dei suoi predecessori riguardo alla dottrina sociale della Chiesa. Particolarmente ricchi di spunti tematici sono i Messaggi per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato che ogni anno il Pontefice invia a tutti i fedeli. Tale giornata fu istituita da Benedetto XV e fu un segno di sollecitudine pastorale da parte del Papa nei confronti dei tantissimi profughi che cercavano scampo dalla devastazione della Grande Guerra. L'intuizione di Benedetto XV è quanto mai attuale in relazione alla portata che le migrazioni hanno assunto.

---

<sup>50</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, cit., p. 762 ss.

<sup>51</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, in *AAS*, 101, 2009, p. 654 ss.

L'attenzione è sempre costante anche nel magistero di Francesco<sup>52</sup>. Il Pontefice ha anzitutto istituito il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale<sup>53</sup>, accorpando i Pontifici Consigli *Iustitia et Pax* e *Cor Unum* della pastorale dei migranti e degli itineranti e della pastorale per gli operatori sanitari. L'istituzione del Dicastero rappresenta una tappa importante in materia di tutela dei migranti, in quanto ha affermato Francesco "sarà particolarmente competente nelle questioni che riguardano le migrazioni".

Fin dall'inizio del suo pontificato, Francesco insiste per la ricerca di "uno sviluppo autentico e integrale, al fine di operare perché vi siano condizioni di vita dignitose per tutti, perché trovino giuste risposte le esigenze delle persone e delle famiglie, perché sia rispettata, custodita e coltivata la creazione che Dio ci ha donato"<sup>54</sup>. Punto focale è la centralità della dignità umana, considerando i migranti come occasione di sviluppo e di benessere per tutti.

Con l'Esortazione apostolica post-sinodale *Christus Vivit* del 25 marzo 2019<sup>55</sup>, il Pontefice ricorda che le migrazioni «rappresentano a livello mondiale un fenomeno strutturale e non un'emergenza transitoria. Le migrazioni possono avvenire all'interno dello stesso Paese oppure tra Paesi diversi. La preoccupazione della Chiesa riguarda in particolare coloro che fuggono dalla guerra, dalla violenza, dalla persecuzione politica o religiosa, dai disastri naturali dovuti anche ai cambiamenti climatici e dalla povertà estrema: molti di loro sono giovani. In genere sono alla ricerca di opportunità per sé e per la propria famiglia. Sognano un futuro migliore e desiderano creare le condizioni perché si realizzi». I migranti «ci ricordano la condizione originaria della fede, ovvero quella di essere "stranieri e pellegrini sulla terra" (Eb 11,13)».

Il fenomeno migratorio ha registrato dall'inizio del secolo scorso ad oggi notevoli trasformazioni. La Chiesa, però, leggendo i segni dei tempi, ha creato nuove strutture specifiche per la pastorale delle migrazioni, estendendo la sua sollecitudine a tutte le categorie della mobilità umana, elaborando nuovi modelli operativi alla luce anche delle direttive scaturite in materia dal Concilio.

---

<sup>52</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Papa Francesco e le migrazioni nei primi cinque anni di pontificato*, in *Nuova Antologia*, 1, 2018, p. 47 ss.

Per una rassegna completa del magistero di Papa Francesco in materia di migrazioni, cfr. DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, SEZIONE MIGRANTI E RIFUGIATI, *Luci sulle strade della speranza. Insegnamenti di Papa Francesco su migranti, rifugiati e tratta*, LEV, Città del Vaticano, 2018, consultabile sul sito [migrants-refugees.va](http://migrants-refugees.va).

<sup>53</sup> FRANCESCO, Lettera Apostolica in forma di motu proprio *Humanam progressionem*, con la quale si istituisce il dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale, 17 agosto 2016, in *Communicationes* 48, 2016, p. 317 ss.

<sup>54</sup> FRANCESCO, Messaggio del Santo Padre Francesco per la Giornata Mondiale del migrante e del rifugiato 2014 *Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore*, 05 agosto 2013, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>55</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit*, 25 marzo 2019, in *AAS*, 111, 2019.

### 3. Il Codex Iuris Canonici e la definizione di uno statuto giuridico dei migranti

I migranti rivestono una posizione di rilievo per l'ordinamento canonico<sup>56</sup>, la cui attenzione si è tradotta attraverso la redazione di norme specifiche e la costituzione di organi ed uffici<sup>57</sup> chiamati a monitorare i fenomeni migratori<sup>58</sup>. La Chiesa riserva ai migranti un osservatorio privilegiato, in quanto essi rappresentano una necessità fondamentale e legittima del fedele e chiamano in causa direttamente il loro rapporto con Dio<sup>59</sup>.

Stando al dettato codicistico la condizione di migrante assoggetta il fedele sia alla giurisdizione del territorio di provenienza, sia a quella del territorio di accoglienza. Ciò si spiega per “la necessità di piegare le strutture al servizio delle anime, in particolare significa rispetto per il migrante e per il suo inserimento, sia pure graduale, nella comunità parrocchiale territoriale”<sup>60</sup>.

Circa il regime di applicabilità della legge, il Codice prevede che quella universale trova applicazione “dovunque” (can. 12 § 1), mentre ha individuato nel domicilio e quasi-domicilio (can. 12 CIC § 3) i criteri per stabilire la sudditanza del fedele ad una specifica Chiesa particolare. L'attenzione per la specifica condizione del fedele è rilevabile anche dalla presenza delle leggi personali, ossia leggi emanate per determinate categorie di fedeli o per quelli che hanno specifiche qualità (rito, gruppo etnico, condizione sociale).

Il migrante, tuttavia, proprio per la sua particolare condizione, sembra non rispondere ai criteri codicistici. Occorre anzitutto evidenziare che la condizione giuridica di migrante all'interno dell'ordinamento canonico<sup>61</sup> è affiancata da altre particolari categorie di soggetti, i forestieri, i girovaghi e i naviganti.

Le prime due categorie sono disciplinate dal can. 100 CIC, per cui “*la persona viene detta ... forestiero, se si trova fuori del domicilio e del quasi-domicilio che ancora ritiene*”: in tal caso egli sarà soggetto alle leggi del proprio domicilio o quasi-domicilio e non a quelle del territorio in cui si trova, salvo si tratti di leggi che provvedono all'ordine pubblico, o che determinano le

---

<sup>56</sup> Cfr. G. CAMPESE, *Oltre l'inculturazione? Culture ed evangelizzazione nell'era delle migrazioni*, in A. DELL'ORTO (a cura di), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017, p. 219 ss.

<sup>57</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale*, in *Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, 7, 2018, p. 123 ss.

<sup>58</sup> PAOLO VI, *Allocuzione Votre visite*, 17 ottobre 1973, in *AAS*, 65, 1973, p. 591 ss.

<sup>59</sup> Cfr. P.A. BONNET, *Il diritto-dovere fondamentale del fedele migrante*, cit., p. 99 ss.

<sup>60</sup> V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa*, in V. DE PAOLIS (a cura di), *Chiesa e migrazioni. Scritti raccolti da Luigi Sabbarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2005, p. 102.

<sup>61</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *L'impegno della Chiesa nella pastorale della mobilità umana secondo il Codice di diritto canonico*, in *Orizzonti pastorali oggi*, ed. Messaggero, Padova, 1987, p. 129 ss., il quale evidenzia che in occasione della promulgazione del Codice del 1983 la pastorale per i migranti è stata inserita per la prima volta nell'ordinamento canonico della Chiesa.

solennità degli atti, o quelle relative ai beni immobili<sup>62</sup>; “... *girovago, se non ha in alcun luogo il domicilio o il quasi-domicilio*”: costui sarà dunque soggetto alle leggi del territorio in cui si trova, in quanto non ha una fissa dimora.

Il requisito previsto dalla legge per accedere alla disciplina canonica è il battesimo (can. 96), attraverso il quale l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e acquista diritti e doveri nel corpo ecclesiale. Tale requisito è fondamentale ai fini della determinazione dello statuto giuridico del migrante, in quanto attraverso la ricezione del battesimo il fedele viene ascritto ad una Chiesa latina.

Il battesimo determina altresì una condizione di pari dignità tra i fedeli. Il can. 208 CIC 83 stabilisce infatti che “*tutti i fedeli hanno vera uguaglianza nella dignità e nell'agire*”. Il dato normativo consente il riconoscimento dei diritti fondamentali dei fedeli in materia di aiuti spirituali della Chiesa e pone i migranti in una condizione di parità<sup>63</sup> rispetto agli altri al fine di ricevere i beni spirituali, di esercitare il culto divino secondo il proprio rito, di ricevere l'educazione cristiana secondo la propria lingua e, ancora una volta, di avere una pastorale specifica<sup>64</sup>.

Si ritiene pertanto che, sebbene non codificato, il legislatore universale abbia disciplinato un vero e proprio statuto giuridico del fedele migrante<sup>65</sup>. Si consideri il can. 213 CIC 83, che riconosce ai fedeli “*il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti*”: il corrispettivo dovere che grava sui Pastori non può dunque prescindere dal patrimonio spirituale e dalla cultura propria dei migranti<sup>66</sup>. Il can. 214 CIC consente di esercitare il culto secondo il proprio rito: “*I fedeli hanno il diritto di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito approvato dai legittimi Pastori della Chiesa e di seguire un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa*”. Il disposto

---

<sup>62</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Girovagi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006, p. 30 ss., il quale precisa che la legge particolare troverà applicazione se si tratti di leggi che provvedono all'ordine pubblico, cioè quelle che regolano il normale svolgersi della vita dei fedeli, nel rispetto delle leggi e delle istituzioni della Chiesa; ancora, leggi che determinano le solennità degli atti, ossia quelle che indicano le formalità di procedura nell'espletamento degli atti giuridici e degli altri atti rilevanti nell'organizzazione ecclesiale, nonché leggi che concernono i beni immobili situati nel territorio, cioè quei beni temporali che sono aderenti al suolo o sono considerati tali dalla legge.

<sup>63</sup> Cfr. G. BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, LEV, Città del Vaticano, 2004, p. 29 ss.

<sup>64</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Girovagi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, cit., p. 71 ss.

<sup>65</sup> Cfr. G. INCITTI, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2007, p. 63 ss., il quale ritiene che i diritti e i doveri connessi con lo statuto del fedele cristiano possano essere qualificati come fondamentali, in quanto sono originari e radicati nella volontà fondazionale di Cristo, dunque nel diritto divino perché iscritti nel progetto originario che Dio creatore ha sull'uomo e sul suo popolo.

<sup>66</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Dehoniane, Bologna, 2011<sup>3</sup>, p. 284, il quale rileva che il diritto dei fedeli deve essere esercitato a condizione che: resti salva l'integrità della fede e dei costumi, si abbia di mira il bene comune e sia tutelata la dignità delle persone.

normativo non offre la possibilità di una corsia preferenziale, bensì di una libertà in relazione all'appartenenza ad una Chiesa particolare. Il canone segue infatti l'ispirazione conciliare, per cui possono aversi nella Chiesa, secondo la varietà di doni e di carismi, diversità di metodi per raggiungere il medesimo fine della santità<sup>67</sup>: in tale prospettiva il migrante è libero di esercitare il culto, secondo il rito della Chiesa particolare alla quale appartiene.

Parimenti il diritto dei fedeli all'educazione cristiana, *ex* can. 217 CIC 83, necessita in relazione ai migranti di essere declinato tenendo conto della loro mentalità e cultura. Il can. 383 § 1 CIC 83 inoltre esorta il Vescovo diocesano, nell'esercizio del suo ufficio di pastore, a mostrarsi “*sollecito nei confronti di tutti i fedeli che sono affidati alla sua cura, di qualsiasi età, condizione o nazione ... rivolgendosi con animo apostolico anche verso coloro che per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria ...*”.

La dimensione pastorale che in apparenza caratterizza l'attenzione della Chiesa cattolica per i migranti è, ad un'attenta lettura, intrisa di giuridicità. Il can. 787, nell'ambito dell'azione missionaria della Chiesa, costituisce un esempio della connessione tra diritto canonico e migranti: il legislatore sollecita infatti la considerazione per coloro che rischiano di subire un pregiudizio per la salvezza della propria anima a causa di condizioni di vita particolari e di sradicamento di identità. L'attenzione deve dunque tradursi con la testimonianza di vita e della parola, con un dialogo sincero con i non credenti in Cristo per favorire l'apertura di strade che consentano di conoscere l'annuncio evangelico<sup>68</sup>. L'alterità non deve essere curata solo in prospettiva esistenziale; essa merita una regolamentazione anche giuridica<sup>69</sup>.

Se la *salus animarum* è lo scopo ultimo del diritto canonico, essa deve saper riconoscere il diritto del migrante alla propria identità culturale. Tale riconoscimento deve essere declinato non soltanto attraverso la protezione delle identità, bensì anche attraverso la valorizzazione e la promozione delle stesse. L'azione della Chiesa deve dunque ispirarsi al principio personalista, per cui il migrante è portatore di una identità che necessita di un accompagnamento e che solo nel diritto può trovare i necessari strumenti di tutela.

La configurabilità di uno statuto giuridico dei migranti presuppone non solo che essi siano titolari di diritti ma altresì di doveri. Autorevole dottrina ha infatti sostenuto l'esistenza del

---

<sup>67</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in *AAS*, 57, 1965, n. 41a, afferma che «nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità».

<sup>68</sup> Cfr. G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), settembre 2009, p. 63 ss.

<sup>69</sup> Cfr. E. CORECCO, *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, in *Servizio Migranti*, 12, 1985, p. 432 ss.

“dovere di non isolarsi, di non creare una Chiesa marginale dentro la Chiesa locale, di rigettare particolarismi identitari alla ricerca di una rappresentazione ecclesiale, di impegnarsi per costruire un’esperienza di Chiesa realmente includente e inclusiva”<sup>70</sup>.

Il complesso di diritti e doveri facenti capo ai migranti e definibile dalla lettura del Codice di Diritto Canonico presuppone che l’ordinamento rispetti pienamente il diritto di chi migra di essere se stesso e di conservare i tratti salienti della propria cultura: tale diritto tuttavia non si sostanzia nel divieto di neutralizzare una dimensione culturale, ma nella possibilità di creazione una relazionalità dialogica<sup>71</sup> che si apra alla diversità dell’altro.

L’approccio della Chiesa rispetto al fenomeno migratorio è certamente propositivo e positivo: essa infatti afferma che “il passaggio da società monoculturali a società multiculturali può rivelarsi segno di viva presenza di Dio nella storia e nella comunità degli uomini, poiché offre un’opportunità per realizzare il piano di Dio di una comunione universale”<sup>72</sup>.

#### 4. *Diritto matrimoniale canonico e ipotesi di tutela per i migranti*

La coesistenza di etnie, lingue e culture differenti costituisce un’occasione di nuova evangelizzazione e di missione<sup>73</sup>. Tale fluidità culturale innesca inevitabilmente un processo di “Nuova Inculturazione”<sup>74</sup>. Per evangelizzare è necessario entrare in profondo dialogo con le

---

<sup>70</sup> Cfr. E. CORECCO, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in AA.VV., *Chiesa italiana e migrazioni estere e interne*, Ucci Servizio Migranti, Roma, 1978, p. 48.

<sup>71</sup> Cfr. V. PACILLO, *Diritto canonico e migrazioni. Spunti di riflessione a partire dall’opera di Eugenio Corecco*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018, p. 105 ss.

<sup>72</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, cit., n. 9.

<sup>73</sup> Cfr. diffusamente J.Y. ATTILA, *L’azione missionaria della Chiesa ieri e oggi*, Marcianum, Venezia, 2015, il quale presenta le caratteristiche della natura missionaria della chiesa.

<sup>74</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, in *AAS*, 74, 1982, p. 92 ss., n. 10, afferma che è mediante l’inculturazione che si cammina verso la ricostruzione piena dell’alleanza con la sapienza di Dio che è Cristo stesso. La chiesa intera sarà arricchita da quelle culture che, pur essendo prive di tecnologia, sono cariche di saggezza umana e vivificate da profondi valori umani; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, cit., p. 339 ss., sottolinea che l’inculturazione comprende una duplice dimensione: da una parte, l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione nel cristianesimo e, dall’altra, il radicamento del cristianesimo nelle varie culture; BENEDETTO XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper*, 21 settembre 2010, in *AAS*, 102, 2010, p. 788 ss., sottolineando che le trasformazioni sociali alle quali abbiamo assistito negli ultimi decenni hanno cause complesse, che affondano le loro radici lontano nel tempo e hanno profondamente modificato la percezione del nostro mondo, e sostenendo la necessità che la chiesa intera, lasciandosi rigenerare dalla forza dello Spirito Santo, si presenti al mondo contemporaneo con uno slancio missionario in grado di promuovere una nuova evangelizzazione, decreta la costituzione del Pontificio consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione (art. 1), il quale ha il compito di approfondire il significato teologico e pastorale della nuova evangelizzazione; promuovere e favorire, in stretta collaborazione con le conferenze episcopali interessate, lo studio, la diffusione e l’attuazione del Magistero pontificio relativo alle tematiche connesse con la nuova evangelizzazione; far conoscere e sostenere iniziative legate alla nuova evangelizzazione già in atto nelle diverse chiese particolari e promuoverne la realizzazione di nuove; studiare e favorire l’utilizzo delle moderne forme di comunicazione, come strumenti per la nuova evangelizzazione;

culture: si inizia dall'ascolto e dalla conoscenza che consentono una più adeguata percezione dei valori presenti in chi si ha dinanzi. L'inculturazione presuppone l'universalità del piano salvifico di Dio e la potenziale capacità di tutti gli esseri umani di rispondere ad esso, a partire dalla diversità socio-culturale che li contrassegna. La Chiesa è il popolo di Dio, un popolo di *christifideles* che non sono entità metafisiche, ma uomini in carne ed ossa che vivono in un contesto geografico e temporale, e quindi in una cultura di cui sono in qualche modo progenie<sup>75</sup>: la cultura non come involucro, un vestito che l'uomo indossa e di cui può tranquillamente spogliarsi ma, al contrario, parte del suo corpo di cui non può privarsi.

La promozione dell'unità non ostacola la diversità, così come il riconoscimento e la promozione di una diversificazione non ostacolano l'unità, ma l'arricchiscono<sup>76</sup>. L'unico patrimonio di fede prende vita nella *diversità* del cammino verso Dio che ogni fedele riesce a costruire imprimendogli il suggello della propria individualità, cioè della sua cultura<sup>77</sup>.

Tale prospettiva ha favorito un'analisi dell'istituto matrimoniale, che si pone certamente quale luogo privilegiato per l'incontro di culture e religioni<sup>78</sup>. Ciò ha spinto la Chiesa a declinare in chiave interculturale strumenti giuridici che sembravano esaurire la propria funzione in un'ottica monoculturale.

La III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, indetta da Papa Francesco nell'ottobre del 2014 e dedicata alle “*Sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*”, ha preso atto della multiculturalità che permea la realtà sociale odierna<sup>79</sup>, leggendo così il matrimonio in senso interculturale<sup>80</sup>, fermi restando i principi e la disciplina che ne costituiscono il fondamento.

---

promuovere l'uso del catechismo della chiesa cattolica, quale formulazione essenziale e completa del contenuto della fede per gli uomini del nostro tempo (art. 3).

<sup>75</sup> Cfr. G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, cit., p. 8 ss.

<sup>76</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione “Comunionis notio”*, 28 maggio 1992, n. 15, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>77</sup> Cfr. P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale. Diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 1 ss., il quale sottolinea che l'identità cristiana, che per tutti i fedeli costituisce l'espressione di un'insuperabile eguaglianza originaria e radicale, coniugandosi con la libertà diventa diversità dell'unità. Ogni fedele costituisce cioè una personificazione invalicabilmente e tipicamente «individuale di uno stesso patrimonio redentivo, proprio come ciascun uomo è una incarnazione particolare ed esclusiva di una medesima omnità».

<sup>78</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 391 ss.

<sup>79</sup> SINODO DEI VESCOVI – III ASSEMBLEA STRAORDINARIA, *Documento preparatorio*, paragrafo I, 30 settembre 2014, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va), in cui si sostiene che si profilano oggi problematiche inedite fino a pochi anni fa, dalla diffusione delle coppie di fatto, che non accedono al matrimonio e a volte ne escludono l'idea, alle unioni fra persone dello stesso sesso, cui di rado è consentita l'adozione di figli. I matrimoni misti o inter-religiosi sono fra le numerose nuove situazioni che richiedono l'attenzione e l'impegno pastorale della Chiesa.

<sup>80</sup> Cfr. A. FUCCILLO, R. SANTORO, *I matrimoni religiosi con effetti civili*, in A. CAGNAZZO, F. PREITE, V. TAGLIAFERRI (a cura di), *Il nuovo diritto di famiglia. Profili sostanziali, processuali e notari*, vol. 3, Giuffrè, Milano, 2015, p. 639 ss.

Oggetto di indagine sono stati in particolare i matrimoni misti, qualificati come “situazioni inedite” dalla XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

Il fenomeno migratorio ha dunque creato nuove forme di convivenza<sup>81</sup>. Queste, da un lato, rendono palesi le differenze, dall’altro favoriscono un’accettazione nella profonda diversità e il rispetto delle tradizioni culturali e religiose di ciascun coniuge. Il Collegio Sinodale ha definito il proprio intervento rispetto alla creazione di “un’armoniosa convivenza” (anche) tra i coniugi intorno ad alcuni capisaldi: la capacità di porre in essere un dialogo interreligioso, la capacità di entrare nel mondo dell’altro, visto quale “avanguardia di culture diverse”<sup>82</sup>, nonché l’essere ospitali. Un’ospitalità intesa non come “effimera gentilezza esteriore” ma come possibilità di rinnovamento e di arricchimento<sup>83</sup>.

In realtà evidente è la *ratio* del legislatore canonico in materia di matrimoni misti (cann. 1124 ss. CIC 83) e di quelli contratti con dispensa dall’impedimento di disparità di culto (can. 1086 CIC 83), ovvero tutelare la fede e la pratica cristiana della parte cattolica che potrebbero essere poste in pericolo dalla convivenza coniugale con un partner non battezzato o battezzato in una comunità non cattolica; assicurare l’educazione cattolica alla prole; garantire agli sposi e all’intera famiglia una piena comunione di vita che potrebbe essere compromessa dalla pratica di una fede religiosa diversa. La finalità perseguita vuole dunque essere preventiva e pedagogica, perché serve a dissuadere la parte cattolica dall’accedere ad una tipologia matrimoniale, probabilmente non conforme alla propria idea e concezione dell’istituto in esame<sup>84</sup>.

Indubbiamente l’approccio della Chiesa cattolica è cauto. Ciò non traduce tuttavia pregiudizi con finalità protettiva del patrimonio religioso della parte cattolica<sup>85</sup>, bensì è conseguenza di un’esperienza secolare di umanità che riconosce gli inconvenienti che possono annidarsi in tali unioni e che esorta a prevenirli o, quantomeno, a fronteggiarli<sup>86</sup>. Il legislatore canonico non intende pertanto affievolire o declassare<sup>87</sup> il cd. *ius nubendi* ma vuol semplicemente impedire che la scala valoriale sia sovvertita<sup>88</sup>: tale diritto, infatti, può essere

---

<sup>81</sup> Cfr. B. GHIRINGHELLI, *Coppie e matrimoni islamo-cristiani: questioni culturali e pastorali*, in A. PACINI (a cura di), *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2008, p. 214 ss., il quale evidenzia che il fenomeno della multireligiosità rende le unioni che ne scaturiscono un’occasione propizia e privilegiata e trasforma la famiglia in un interessante laboratorio interculturale.

<sup>82</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica e multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 20 ss.

<sup>83</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, LEV, Città del Vaticano, 2015, p. 53 ss.

<sup>84</sup> Cfr. R. SANTORO, *Matrimonio canonico e disparitas cultus*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018, p. 36 ss.

<sup>85</sup> Cfr. S. ALLIEVI, *Doppio misto. Le coppie interetniche in Italia*, in *Il Mulino*, 5, 1997, p. 966 ss.

<sup>86</sup> Cfr. F. BERSINI, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento teologico-pastorale*, Elle Di Ci, Torino, 1994, p. 179 ss.

<sup>87</sup> Cfr. P. MONETA, *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali*, in AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, LEV, Città del Vaticano, 1989, p. 28 ss.

<sup>88</sup> Cfr. J.T. MARTIN DE AGAR, *Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127 § 2*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, LEV, Città del Vaticano, 1998, p. 142 ss., il quale afferma che il primato della fede non significa

circoscritto soltanto quando i valori superiori dell'ordine soprannaturale, quali la fede, la vita di grazia, la fedeltà alle esigenze della propria coscienza rettamente formata, sono compromessi e pregiudicati.

Si passa, dunque, da un atteggiamento di sospetto nei confronti del cd. infedele ad una condizione promozionale e propositiva che si spenda generosamente in una convincente testimonianza di fede<sup>89</sup>.

Il Sinodo dei Vescovi coglie quindi l'occasione per affermare che unioni del genere possono costituire un'autentica ricchezza spirituale per la comunità cristiana e per il cammino ecumenico<sup>90</sup>. In tale prospettiva è stato riletto anche l'istituto della dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus*: essa non va concepita come strumento per limitare la libertà dei battezzati ma quale mezzo con cui supportare i fedeli nella tutela della propria fede, permettendo alle coppie che si formano di diventare un interessante laboratorio che investe problemi molto più ampi di quelli di gestione di conflitti relazionali e familiari.

I Vescovi definiscono dunque i matrimoni misti e quelli contratti con dispensa da disparità di culto quali “*luogo privilegiato di dialogo interreligioso*” nella vita quotidiana e “*un segno di speranza per le comunità religiose*”<sup>91</sup>, specialmente dove esistono situazioni di tensione. In tal modo sono state poste le giuste premesse per favorire l'incontro tra contesti culturali, sociali e giuridici, la cui regolamentazione spetta alla competenza del legislatore.

Dal quadro normativo analizzato emerge l'apertura della Chiesa cattolica verso tutti gli uomini, affinché si eviti il perpetrare di qualsiasi discriminazione.

Le dinamiche tra fenomeni migratori e possibile tutela offerta dal diritto matrimoniale canonico impone anzitutto una lettura storica dell'istituto del matrimonio, che da sempre è stato oggetto di attenzione peculiare da parte della Chiesa, proprio a causa delle numerose esigenze connesse alla mobilità umana<sup>92</sup>.

---

l'annullamento della realtà in cui essa va vissuta, né genera una sorta di potestà indiretta della Chiesa in ambito temporale e nemmeno una specie di *vis attractiva* o di aprioristica prevalenza del diritto canonico riguardo alle unioni miste, che possa ignorare i diritti o gli interessi di chi non è cattolico.

<sup>89</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, in AA.VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola, Glossa, Milano, 1996, p. 152 ss.

<sup>90</sup> Cfr. M.P. AGOSTINO, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, in P.A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, vol. I, LEV, Città del Vaticano, 2002, p. 292 ss.

<sup>91</sup> XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relazione finale*, 24 ottobre 2015, nn. 72-74.

<sup>92</sup> Cfr. M. ZALBA, *Favor fidei e salus animarum*, in *Periodica de re canonica*, 4, 1969, p. 739 ss.; P. MONETA, *Lo scioglimento del matrimonio in favore della fede in una recente istruzione della S. Sede*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1976, p. 228 ss.; I. GORDON, *De processu ad obtinendam dissolutionem matrimonii in favorem fidei*, in *Periodica de re canonica*, 3, 1990, p. 511 ss.; L. SABBARESE, E. FRANK, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2016.

La struttura essenziale del matrimonio, fondata sull'unità e sull'indissolubilità (proprietà essenziali che nel matrimonio canonico acquistano una peculiare stabilità *ratione sacramenti*<sup>93</sup>), è stata messa alla prova da particolari situazioni che hanno richiesto specifici interventi da parte del Legislatore universale. Ciò ha consentito di definire la disciplina giuridica degli istituti *in favorem fidei*<sup>94</sup>, pur con qualche difficoltà. Disorientamenti interpretativi nascevano dal contrasto tra il *bonum fidei* e la proprietà dell'indissolubilità del matrimonio: il primo elemento, per prevalere, necessitava che fosse giustificato il venir meno del vincolo coniugale.

A partire dall'XI secolo diversi sono stati i tentativi per disciplinare casi che apparivano del tutto nuovi rispetto al *corpus* normativo fino ad allora vigente.

Il *Decretum Gratianii* delineava chiaramente l'ipotesi del privilegio paolino, detto anche *casus Apostoli*<sup>95</sup>, *privilegium Christi* o *privilegium fidei*<sup>96</sup>, prevedendo infatti una tutela per quanti, dopo il matrimonio, si convertivano ma erano ostacolati nel personale cammino di fede dal coniuge rimasto infedele. Graziano distingueva il caso del coniuge convertito che allontanava quello rimasto infedele, seppur animato da buone intenzioni rispetto alla prosecuzione della convivenza, e il caso in cui il coniuge rimasto infedele manifestava la volontà di separarsi: nel primo caso veniva sancita l'impossibilità di contrarre nuove nozze, ammettendole invece nel secondo. Se, invece, entrambi i coniugi si fossero convertiti, il coniuge allontanato dall'altro in odio alla fede non sarebbe stato tenuto a rimanere con lui ma gli sarebbe stato impedito passare a nuove nozze, in quanto si trattava di matrimonio rato che non poteva essere sciolto in alcun modo<sup>97</sup>.

La teoria di Graziano trovò riscontro in diverse decretali pontificie<sup>98</sup>.

---

<sup>93</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro IV, Parte I, Titolo VII*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019<sup>5</sup>, p. 105 ss.; A.M. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Paideia, Roma-Brescia, 1985, p. 23 ss., il quale precisa che l'espressione "peculiare fermezza" non intende evidenziare che l'unità e l'indissolubilità siano più solide nel matrimonio cristiano e meno negli altri. Piuttosto, esse urgono sempre allo stesso modo. Il dettato canonico vuole tuttavia rilevare che nel matrimonio tra battezzati le proprietà essenziali ricevono una fermezza di indole speciale: in virtù della sua elevazione a segno sacramentale dell'unione inscindibile tra Cristo e la Chiesa, l'unità e l'indissolubilità assumono un nuovo sigillo e una nuova dignità.

<sup>94</sup> *Contra*, R. METZ, *La dissolution des mariages et leur déclaration en nullité dans l'Église catholique du XVI<sup>e</sup> siècle à la fin du XX<sup>e</sup>. Un exemple d'évolution d'une institution due aux soucis pastoraux de l'Église*, in R.I. CASTILLO LARA (a cura di), *Studia in Honorem Eminetissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, LAS, Roma, 1992, p. 317 ss., qualifica le diverse ipotesi di scioglimento dei vincoli matrimoniali come casi di adeguamento pastorale del principio di indissolubilità alle concrete esigenze degli uomini.

<sup>95</sup> Cfr. J.F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Tipolitografia Pioda, Roma, 1994, p. 518 ss., il quale sostiene che il privilegio paolino non è stato fondato dall'Apostolo Paolo ma dalla Chiesa che, prendendo spunto dal testo paolino (1 Cor. 7, 12-15), ha permesso lo scioglimento del vincolo matrimoniale ex can. 1143.

<sup>96</sup> Cfr. G. PROUST, *Separazione: lo scioglimento del vincolo coniugale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di) *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola, Glossa, Milano, 1996, p. 176 ss.

<sup>97</sup> Cfr. A.C. JEMOLO, *Il privilegio paolino dal principio del secolo XI agli albori del XV. Quattro secoli di storia di un istituto canonistico*, Tip. Giovanni Gallizzi, Sassari, 1922, p. 80 ss.

<sup>98</sup> Cfr. F. MARTI, *Il favor fidei nello ius novum. Analisi delle fonti normative*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 2014, p. 359 ss.

Alessandro III elevò le norme del Decreto a paradigmi per la soluzione dei nuovi casi<sup>99</sup>. Con la decretale *Quaesivit a nobis* del 1172-1173 il Pontefice affermava che l'eventuale apostasia di uno dei coniugi legittimava al più la separazione, non il divorzio, cosicché il coniuge rimasto fedele poteva contrarre nuove nozze: egli aveva risposto ad una richiesta di chiarimenti avanzata da un Vescovo norvegese, il quale chiedeva se fosse stato possibile o meno per la moglie separarsi dal marito nel caso in cui questi avesse commesso un furto o altro crimine. Alessandro III, dopo aver enunciato la regola per cui nessun crimine poteva legittimare la separazione dei coniugi, affermava che l'unica eccezione alla regola fosse il *favor fidei*, ovvero la necessità di tutelare la fede del coniuge e, dunque, la sua salvezza eterna. Per cui nel caso di specie era legittima la separazione ma non la possibilità di sposare altri, perché “*semper tamen coniuges erunt*”<sup>100</sup>.

Resistenze al dettato graziano si ebbero con Celestino III, che riteneva inconcepibile per il coniuge innocente, nel caso di matrimonio tra battezzati, continuare ad essere legato al fedele apostata o eretico. La decretale *Laudabilem* fu indirizzata al Vescovo di Acri nel 1193 in riferimento a quelle situazioni in cui uomini musulmani, numerosi nei territori oltre mare, che si erano convertiti alla fede grazie a donne cristiane che essi stessi avevano reso vedove, intendevano sposare le stesse donne: occorreva dunque chiarire se l'omicidio del coniuge costituisse un impedimento al matrimonio, in analogia a quanto affermato dallo stesso Graziano. Celestino III tuttavia distingueva il caso in cui la morte dell'uomo cristiano fosse intervenuta con la complicità della moglie, e in tal caso le nozze erano certamente vietate, dal caso in cui il marito cristiano fosse stato ucciso dall'uomo musulmano durante un combattimento a viso aperto e senza inganno: in questa ipotesi le nozze erano consentite.

Ulteriore punto di contrasto rispetto ai principi di Graziano fu costituito dalla decisione adottata da Celestino III dinanzi al caso in cui il marito apostata, ritornato alla fede, avesse voluto ripristinare la convivenza coniugale con la moglie, che aveva in precedenza abbandonato, ma la quale, nel frattempo, si era risposata. Il Pontefice stabiliva che il *favor fidei* poteva determinare lo scioglimento di un vincolo matrimoniale tra battezzati, a differenza di Graziano che negava in modo assoluto tale possibilità.

Un (nuovo) ritorno alla posizione graziana fu offerto da Innocenzo III nella decretale *Quanto te magis* del 1199<sup>101</sup>. Il Pontefice era stato interrogato dal Vescovo di Ferrara circa la

---

<sup>99</sup> Cfr. O. CONDORELLI, *Il Decretum Gratiani e il suo uso (secc. XII-XV)*, in S.A. SZUROMI (a cura di), *Medieval Canon Law Collections and European Ius Commune*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány, Budapest, 2006, p. 195 ss., il quale ricorda che senza dubbio Alessandro III è considerato l'iniziatore dello *Ius Novum*, determinando un costante utilizzo del *Decretum* presso la curia papale.

<sup>100</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma, 1968, p. 338 ss., il quale ritiene che l'apporto di Alessandro III all'evoluzione normativa del *favor fidei* sia stato decisivo.

<sup>101</sup> INNOCENZO III, Lettera *Quanto te magis*, 01 maggio 1199, in *DS* nn. 768-769.

possibilità per il coniuge di risposarsi se l'altro fosse diventato eretico. Innocenzo III sancì definitivamente che il *favor fidei* non poteva trovare applicazione nei vincoli matrimoniali dei battezzati, ma riconosceva tale possibilità se uno tra i due coniugi non credenti si fosse convertito alla fede cattolica ma l'altro non avesse voluto in alcun modo vivere insieme, per lo meno “senza bestemmia al nome divino o ancora in modo da trascinarlo nel peccato mortale”. Rispetto invece al caso della poligamia, con la decretale *Gaudeamus in Domino* del 1201<sup>102</sup> fu affermato che, nell'ipotesi di conversione di poligamo, nessuna forza poteva essere riconosciuta al ripudio ma l'unica strada per far venir meno i vincoli matrimoniali era il *favor fidei*.

Senza dubbio la disciplina prevista da Innocenzo III rappresenta le radici dell'attuale codificazione del privilegio paolino, fissando così la distinzione tra matrimoni contratti da fedeli e quelli contratti tra infedeli: questi ultimi possono essere oggetto di scioglimento, anche se consumati, proprio perché non sacramentali, così come lo scioglimento del matrimonio per privilegio paolino può realizzarsi solo nel caso in cui, in presenza di un vincolo tra due non battezzati, uno si converta e riceva il battesimo mentre l'altro si allontani decidendo di separarsi<sup>103</sup>.

Il contrasto tra le posizioni dei Pontefici e l'affiorare di esigenze pastorali sempre nuove lasciava aperta la questione della individuazione delle caratteristiche perché un matrimonio potesse essere sciolto *in favorem fidei*. Il Concilio di Trento d'altra parte riaffermava il principio dell'indissolubilità del matrimonio, in quanto caratteristica derivante dalla stessa volontà del Creatore<sup>104</sup>. Negava infatti con forza la possibilità di scioglimento del matrimonio anche nel caso di adulterio subito<sup>105</sup>, ritenendo non possibile introdurre deroghe arbitrarie dipendenti dalla volontà dei Pontefici che, succedendosi, tentavano di imporre personali visioni.

Oltre l'ipotesi del privilegio paolino, fino al 1500 i canonisti non consideravano alcuna ulteriore possibilità di scioglimento di matrimoni contratti nell'infedeltà da persone non battezzate. Nuovi scenari si aprirono nel XVI secolo con l'evangelizzazione del continente americano. Frequenti erano infatti i matrimoni tra battezzati e non battezzati e questi consentirono l'affermarsi di una prassi della Santa Sede per cui i matrimoni legittimi o naturali

---

<sup>102</sup> INNOCENZO III, Lettera *Gaudeamus in Domino*, 1201, in *DS* nn. 778, 435.

<sup>103</sup> Cfr. R. RUBIYATMOKO, *Competenza della Chiesa nello scioglimento del vincolo del matrimonio non sacramentale. Una ricerca sostanziale sullo scioglimento del vincolo matrimoniale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1998, p. 149 ss.

<sup>104</sup> CONCILIO DI TRENTO, sess. XXIV, 11 novembre 1563, can. 12: “*Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: anathema sit*”.

<sup>105</sup> CONCILIO DI TRENTO, sess. XIV, 11 novembre 1563, can. 7: “*Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam . . . , propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit*”.

consumati potevano essere sciolti e tale facoltà veniva estesa a qualunque matrimonio non dotato di carattere sacramentale<sup>106</sup>.

Si auspicava così la conversione al Cristianesimo degli infedeli, riconoscendosi la possibilità di sciogliere matrimoni in cui una parte si convertiva e veniva ammessa al battesimo ma restava sposata con un coniuge che restava infedele.

Dinanzi alle nuove esigenze pastorali intervenne Papa Paolo III, che nel 1537 emanò la Costituzione apostolica *Altitudo*. Egli regolò il trattamento dei poligami convertiti che volevano farsi battezzare, stabilendo che se il poligamo, prima della conversione, avesse avuto più mogli senza tuttavia ricordare quale avesse preso per prima, a seguito della conversione avrebbe potuto scegliere quale prendere tra quelle, sposandola nuovamente; se invece avesse ricordato quale fosse stata la prima moglie, avrebbe dovuto lasciare le altre e tenere con sé la prima.

L'intervento pontificio non risolse tutti i problemi che il fenomeno migratorio poneva: con la Costituzione apostolica *Romani Pontificis* del 1571 Pio V regolò anche i casi in cui il poligamo convertito, pur ricordando chi fosse la moglie legittima, avrebbe voluto sposare una delle altre mogli, in quanto disposta a ricevere il battesimo. Il Pontefice dunque concesse la possibilità al poligamo battezzato di contrarre matrimonio o con la moglie che era stata battezzata prima di lui o insieme a lui. Ancora una volta però il caso non rientrava in quello previsto dal privilegio paolino.

Nonostante l'applicazione delle regole previste nelle citate Costituzioni apostoliche, sorsero nuovi problemi legati alla deportazione di schiavi africani in America. Molti di questi infatti si convertivano ma vivevano con grande difficoltà il loro cammino di fede in quanto allontanati con forza dai rispettivi coniugi e la convivenza era impossibile a causa della lontananza.

Papa Gregorio XIII autorizzò, con la Costituzione *Populis* del 1585, gli Ordinari e i parroci di quei territori a dispensare i fedeli che, pur essendosi uniti in matrimonio nel paganesimo, si erano convertiti e potevano dunque sposarsi con un altro fedele<sup>107</sup>.

I tre interventi pontifici consentirono pertanto la possibilità di sciogliere i matrimoni sorti nell'infedeltà sia nel caso della poligamia che in quello della convivenza coniugale impedita da prigionia o persecuzione: la *ratio* era tutelare la fede dei convertiti. Da una previsione

---

<sup>106</sup> Cfr. A. SILVESTRELLI, *Scioglimento del matrimonio in "favorem fidei"*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano, 1992, p. 185 ss., il quale rileva che se il Papa poteva sciogliere il vincolo coniugale rato e non consumato, a maggior ragione poteva intervenire su vincoli coniugali consumati ma non rati, ossia non sacramentali.

<sup>107</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p. 255 ss., il quale evidenzia che il Pontefice riconosceva la validità dei matrimoni contratti prima del battesimo ma non li giudicava così saldi da non poter essere sciolti in favore della fede.

circoscritta solo alle Indie occidentali e meridionali, nonché alle Americhe, la disciplina fu universalizzata con la codificazione del 1917 (can. 1125): lo scioglimento del matrimonio non sacramentale *in favorem fidei* era previsto però solo entro i limiti del privilegio paolino e dei casi previsti dagli interventi pontifici.

Ancora una volta situazioni inedite creavano esigenze inedite. Nel 1727 infatti si verificava la cd. *causa Florentina*, per cui si chiedeva lo scioglimento di un matrimonio contratto nell'infedeltà tra due ebrei che, dopo la separazione, avevano ricevuto il battesimo<sup>108</sup>. L'unione tuttavia passò come rata ma non consumata: ciò legittimò la dispensa pontificia per non consumazione<sup>109</sup>. La dottrina è concorde nel ritenere che tale ipotesi di scioglimento non rientrasse in nessuna di quelle tipizzate fino a quel momento<sup>110</sup>.

Ciò ha costituito un precedente per casi di scioglimento verificatisi nel secolo passato.

Nel 1924<sup>111</sup> si ha la prima soluzione del vincolo matrimoniale *in favorem fidei* ad opera della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio<sup>112</sup>: il caso riguardava il matrimonio tra una parte battezzata non cattolica e una parte non battezzata, contratto senza dispensa dall'impedimento di disparità di culto. Motivo determinante lo scioglimento fu la restrizione, ad opera del CIC 17, del suddetto impedimento ai soli battezzati nella Chiesa cattolica ed escludendo appunto i battezzati acattolici. Il caso non rientrava nell'ipotesi di privilegio paolino, anzi appariva del tutto autonomo<sup>113</sup>.

Sul punto intervenne Papa Pio XI con l'enciclica *Casti Connubii*<sup>114</sup>, affermando con forza il principio dell'indissolubilità del matrimonio, che non solo caratterizzava i matrimoni sacramentali ma anche quelli naturali: questi in via del tutto eccezionale potevano essere sciolti.

---

<sup>108</sup> Cfr. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, LEV, Città del Vaticano, 1932, p. 236 ss., il quale ricorda che un ulteriore caso in cui la Santa Sede avrebbe sciolto un vincolo matrimoniale al di fuori delle ipotesi previste dal diritto vigente è quello di una dispensa accordata da Papa Leone XIII nel 1894. L'impossibilità di ricorrere al privilegio paolino nasceva dal fatto che, pur essendoci definitiva separazione tra i due coniugi, ciascuno si era convertito al cattolicesimo.

<sup>109</sup> Cfr. Z. PILAT, *Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del matrimonio*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2007, p. 73 ss.

<sup>110</sup> Cfr. J. KOWAL, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei*, in AA.VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. III, LEV, Città del Vaticano, 2005, p. 450 ss.

<sup>111</sup> Cfr. A.R.A. MCCORMACK, *A Commentary on the Norms for Favor of the Faith*, in *The Jurist*, 1, 2005, p. 273 ss., il quale ricorda che il primo scioglimento di ebbe nel 1920 nei confronti di un neofita del Congo Belga: era il caso di un matrimonio tra due pagani e, dopo il divorzio, uno ha ricevuto il battesimo in una Chiesa acattolica, mentre l'altro si è convertito alla Chiesa cattolica e ha voluto sposare un cattolico.

<sup>112</sup> Cfr. A. VERMEERSCH, *De privilegio fidei. Solutio ex S.C.S. Officii (2 aprile 1924)*, in *Periodica de re canonica*, 1, 1932, p. 170 ss.

<sup>113</sup> Cfr. E. NAPOLITANO, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei. Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, in *Ius Missionale*, 1, 2007, p. 191 ss., il quale precisa che queste erano risposte private per casi particolari: dai primi rescritti in materia non era chiaro a quale titolo venisse concessa la grazia.

<sup>114</sup> PIO XI, Enciclica *Casti connubii*, 30 dicembre 1930, in *AAS*, 22, 1930, p. 539 ss.

Le ondate missionarie moltiplicarono le ipotesi, al punto che il Sant'Uffizio nel 1934 pubblicò un'Istruzione<sup>115</sup> con cui regolamentare in modo specifico tali casi. Perché intervenisse la dispensa pontificia era necessario che il coniuge non battezzato permanesse nella condizione di infedele per tutto il tempo della vita coniugale; il matrimonio non fosse consumato a seguito della ricezione del battesimo da parte del coniuge non battezzato; fosse impossibile riprendere la vita coniugale e non ci fosse scandalo nel caso di concessione della dispensa<sup>116</sup>.

Specularmente affioravano casi di acattolici che, pur non manifestando la volontà di convertirsi al cattolicesimo, intendevano sposare una persona cattolica con rito religioso: nel 1959 si registra il primo caso di scioglimento di un matrimonio non sacramentale, concesso con lo scopo di favorire la seconda unione con la parte cattolica. O ancora casi di non battezzati sposati con acattolici, il cui matrimonio veniva sciolto per consentire ai primi di sposare cattolici, senza tuttavia ricevere il battesimo.

Ad una tale poliedricità è stata offerta una soluzione dapprima con l'istruzione *Ut notum est* del 6 dicembre 1973, poi con le vigenti Norme *Potestas Ecclesiae* del 2001.

Diverse sono le fattispecie previste dal legislatore canonico in materia di *favor fidei*<sup>117</sup>. Il privilegio paolino costituisce la prima ipotesi codificata di scioglimento (cann. 1143-1147 CIC 83), quale eccezione al principio di indissolubilità.

È questo il caso di un matrimonio contratto tra due non battezzati, la cui unione resta indissolubile fin quando essi restino non battezzati. Se invece una delle due parti si converte e riceve il battesimo in corso di matrimonio<sup>118</sup>, possono verificarsi due ipotesi: se l'altra parte, pur non ricevendo a sua volta il battesimo, continua a vivere con il coniuge convertito senza impedirgli la professione e l'esercizio della propria religione, il matrimonio resta indissolubile e non è possibile invocare il privilegio paolino; parimenti accade, se l'altro coniuge si converte e anch'egli riceve il battesimo. Se, invece, a seguito della conversione e della ricezione del battesimo, l'altra parte intende separarsi o non è disposta a convivere pacificamente e senza

---

<sup>115</sup> Cfr. J. OCHOA, *Leges Ecclesiae post CJC 1917 editae*, LEV, Roma, 1996, n. 1220, il quale rileva che l'Istruzione aveva un carattere teologico-giuridico.

<sup>116</sup> Cfr. L. SABBARESE, E. FRANK, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei*, cit., p. 30 ss., i quali evidenziano che i primi due requisiti erano necessari per la validità della dispensa, mentre gli altri due solo per la liceità.

<sup>117</sup> Cfr. E. NAPOLITANO, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei. Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, cit., p. 197 ss.

<sup>118</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione civile e concordataria*, EDB, Roma, 1990, p. 371 ss., il quale sottolinea che deve trattarsi di battesimo *ex aqua et Spiritu Sancto*, validamente conferito nella Chiesa cattolica oppure in una Chiesa o comunità ecclesiale non cattolica.

offesa al Creatore<sup>119</sup>, si perfeziona la possibilità di invocare il privilegio in esame e il matrimonio può essere sciolto in favore della fede. Tale seconda ipotesi evidenzia dunque il contrasto tra il *bonum fidei*, quale valore strettamente connesso alla *salus animarum*, e il principio di indissolubilità: il bilanciamento sarà a favore del primo e consentirà l'applicazione di questa forma di scioglimento<sup>120</sup>, che si avrà solo a seguito delle nuove nozze contratte dal fedele.

Ciò che rileva ai fini della riflessione in esame è che il matrimonio, anziché fonte di arricchimento umano e spirituale, diventa per il coniuge convertito un ostacolo o un impedimento a vivere con tranquillità di coscienza la sua condizione di fedele. Il diritto a contrarre il nuovo matrimonio è riconosciuto con una parte cattolica (can. 1146 CIC 83), anche se il legislatore prevede che l'Ordinario del luogo possa concedere, per una grave causa, alla parte battezzata di contrarre matrimonio con una parte non cattolica, battezzata o meno.

Ulteriore fattispecie *in favorem fidei* è quella, molto discussa in dottrina<sup>121</sup>, del privilegio petrino<sup>122</sup>, che racchiude quei casi non rientranti nel privilegio paolino ma che si fondano sulla potestà vicaria del Romano Pontefice<sup>123</sup>. Questa ipotesi di scioglimento appare quanto mai attuale: il riferimento è infatti alla poligamia/poliandria (can. 1148 CIC 83) e alla prigionia o persecuzione che impedisce la convivenza coniugale (can. 1149 CIC 83).

Se l'unità costituisce una proprietà essenziale del matrimonio canonico, certamente la poligamia è in diretto contrasto con questa. Il poligamo che si converte alla fede cristiana e riceve il battesimo nella Chiesa cattolica deve, dunque, rinunciare alla propria condizione di provenienza e potrà farlo o rimanendo con la prima persona con cui si è unito in matrimonio o, se per lui/lei è gravoso, potrà scegliere la comparte che vuole dopo aver allontanato le altre, che non saranno più considerate mogli/mariti. La celebrazione del successivo matrimonio determinerà lo scioglimento del primo vincolo.

Anche in questo caso il *favor fidei* prevale sul *favor matrimonii*<sup>124</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. E. VITALI, S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 131 ss., i quali rilevano che coabitare pacificamente implica che il coniuge non convertito non deve indurre in peccato l'altro ormai battezzato né maltrattarlo per l'avvenuta conversione.

<sup>120</sup> Cfr. P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, ECIG, Genova, 1994, p. 218 ss.

<sup>121</sup> Cfr. B. UGGÈ, *Scioglimento del matrimonio non sacramentale: questione terminologica*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1, 2009, p. 43 ss., il quale afferma che la terminologia privilegio petrino può essere lasciata cadere senza difficoltà perché non appropriata, non tradizionale e non ufficiale.

<sup>122</sup> L'espressione è sempre stata oggetto di opinioni contrastanti: in senso contrario alla stessa, U. NAVARRETE, *De termino "privilegium petrinum" non adhibendo*, in *Periodica de re canonica*, 1, 1964, p. 223 ss. Diversamente, L. SABBARESE, E. FRANK, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei*, cit., p. 33 ss., ritengono che non bisogna censurare totalmente questa espressione, perché nella sostanza lo scioglimento in esame configura un privilegio di cui viene a godere un fedele per concessione del Romano Pontefice e, dunque, configura un privilegio petrino.

<sup>123</sup> Cfr. E. NAPOLITANO, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei. Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, cit., p. 198 ss., il quale offre un'evoluzione storica e una rassegna delle posizioni dottrinali in materia.

<sup>124</sup> Cfr. M. VISIOLI, *Il privilegio paolino: una deroga al principio di indissolubilità?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2, 2007, p. 387 ss.

La seconda ipotesi nasce invece per disciplinare il caso delle popolazioni africane e sud-africane colpite da deportazione ai fini della schiavitù. Il non battezzato che, dopo aver ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica, non può ristabilire la coabitazione con il coniuge non battezzato a causa della prigionia o della persecuzione, può contrarre un altro matrimonio (che determina lo scioglimento del primo), anche se nel frattempo l'altra parte avesse ricevuto il battesimo. La coabitazione è dunque interrotta, né è possibile restaurarla a causa delle situazioni passate in rassegna<sup>125</sup>.

Il can. 1149 CIC 83 ammette una triplice ipotesi: la parte non battezzata, impossibilitata a ripristinare la coabitazione per motivi di prigionia, di deportazione o persecuzione, resta senza battesimo e, in tal caso, si ha lo scioglimento del matrimonio contratto nell'infedeltà *ipso iure* non appena ci sia la conversione, il battesimo nella Chiesa cattolica e il passaggio a nuove nozze; se invece anche la parte non battezzata si converte, il matrimonio naturale diventa sacramento e non potrà essere sciolto da alcuna autorità se viene consumato; nel caso in cui il matrimonio, pur divenuto rato, non venga consumato, la parte che si converte e riceve il battesimo ha facoltà di passare a nuove nozze, determinando lo scioglimento del primo matrimonio.

La terza fattispecie, l'unica ad avere un riferimento normativo *extra Codicem*, ha ad oggetto lo scioglimento del matrimonio non sacramentale *in favorem fidei*. La relativa disciplina è infatti oggetto delle Norme *Potestas Ecclesiae*, approvate da Giovanni Paolo II il 16 febbraio 2001 ed emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 30 aprile dello stesso anno<sup>126</sup>.

Le condizioni, richieste *ad validitatem*<sup>127</sup>, per lo scioglimento del matrimonio non sacramentale, sono: l'assenza del battesimo di almeno uno dei coniugi durante tutto il tempo della vita coniugale, il che consente lo scioglimento del matrimonio per dispensa pontificia poiché esso manca del carattere sacramentale; la non consumazione del matrimonio<sup>128</sup>, nel caso in cui la parte non battezzata, o entrambi i coniugi non battezzati, abbiano ricevuto il battesimo (art. 1). Per la sola liceità è invece richiesta l'impossibilità di restaurare la convivenza

---

<sup>125</sup> Cfr. E. VITALI, S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, cit., p. 131 ss., i quali specificano che la separazione non ha origine nella volontà del coniuge rimasto infedele, ma in avvenimenti esterni oggettivi, cioè indipendenti dai due sposi.

<sup>126</sup> Cfr. A.C. ÁLVAREZ-CORTINA, H. FRANCESCHI, D.G. HERVÁS, C. GARCIMARTÍN, J. MANTECÓN, M.Á. ORTIZ, *Manual de Derecho Matrimonial Canónico*, Colex, Madrid, 2002, p. 273 ss., i quali evidenziano che tali Norme non sono state pubblicate negli *Acta Apostolicae Sedis*, ma sono state spedite direttamente agli Ordinari dei luoghi per evitare il pericolo che i mass-media presentassero la Chiesa come favorevole verso la prassi divorzile.

<sup>127</sup> Cfr. P. AMENTA, *Le procedure in materia di matrimonio canonico: storia, legislazione e prassi*, LEV, Città del Vaticano, 2008, p. 90 ss.

<sup>128</sup> Per una definizione di consumazione del matrimonio, cfr. A. D'AURIA, *Una caro e consumazione del matrimonio. Alcune considerazioni*, in *Periodica de re canonica*, 2, 2014, p. 241 ss.

coniugale<sup>129</sup>, il cui naufragio non deve essere causato né dalla parte oratrice, che chiede appunto lo scioglimento, per sua colpa, esclusiva o almeno prevalente, né dalla parte con cui il richiedente intende contrarre nuove nozze, perché anch'essa viene a beneficiare dello scioglimento (art. 4).

L'analisi degli istituti giuridici *in favorem fidei* evidenzia l'attualità di tali strumenti. Questi da un lato possono assolvere ad una funzione promozionale della più ampia libertà religiosa dei fedeli e dall'altro possono offrire una tutela a quanti (anche migranti e rifugiati), seppur già sposati, intendano, a seguito della conversione e della ricezione del battesimo, passare a nuove nozze con una parte che consenta di esercitare liberamente i dettami della propria fede.

A sostegno di tale prospettiva il legislatore universale ha inoltre sancito che “*nel dubbio il privilegio della fede gode del favore del diritto*” (can. 1150 CIC 83): ciò comporta che, se in un determinato caso, esista un dubbio circa l'applicabilità del privilegio della fede, il dubbio deve essere risolto in favore del privilegio stesso, permettendo alla parte battezzata il passaggio a nuove nozze<sup>130</sup>.

Le piste di indirizzo per individuare una possibile forma di tutela potrebbero riguardare sia il fedele migrante che, in forza del battesimo, trova un ombrello protettivo proprio in quel particolare statuto giuridico che si evince dalle disposizioni codiciali; sia il migrante non cattolico che, a seguito della conversione, potrebbe accedere alla stessa modalità di tutela o, seppur non convertito, ne beneficerebbe in modo indiretto, ad esempio sposando una parte cattolica (il che legittimerebbe l'applicazione degli istituti giuridici *in favorem fidei*).

L'attualità che tali istituti rivestono è strettamente connessa inoltre al fine ultimo del diritto canonico<sup>131</sup>. La *salus animarum*, infatti, reclama di essere affermata anche in situazioni i cui protagonisti non sono (ancora) fedeli o, seppure non lo diventino, intendano contrarre un nuovo matrimonio con persone che appartengono al popolo di Dio, poiché battezzati, e la cui fede va tutelata<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> Cfr. J. KOWAL, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei*, cit., p. 453 ss., il quale precisa che è necessario che risulti il fallimento e la conseguente rottura del matrimonio senza alcuna possibilità di recupero perché ormai tra le parti si è radicato in maniera insanabile un dissidio tale che i possibili tentativi di ricomporre l'unione non hanno sortito esito positivo. Sono escluse, perché insufficienti, le difficoltà, anche molto grandi, causate, ad esempio, dai litigi e disaccordi familiari; si richiede, invece, una vera impossibilità, da valutare secondo tutte le circostanze e che può aversi nonostante i tentativi di riconciliazione.

<sup>130</sup> Cfr. J. HENDRIKS, *Diritto matrimoniale*, Ancora, Milano, 2001, p. 299 ss.

<sup>131</sup> PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 03 ottobre 1941, in *AAS*, 33, 1941, p. 425 ss., parlava della *salus animarum* come suprema norma proprio in relazione allo scioglimento del vincolo matrimoniale.

<sup>132</sup> FRANCESCO, *Udiienza al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziaro*, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, 29 gennaio 2019, afferma che il diritto matrimoniale si pone al servizio della *salus animarum* e della fede degli sposi; essa infatti è strumento infallibile per penetrare l'essenza di numerosi istituti e fenomeni tipicamente canonistici.

In tale prospettiva, è possibile rileggere anche il can. 1079 § 1, secondo il quale “*nel pericolo di morte, l’Ordinario del luogo può dispensare i propri sudditi, dovunque dimorino, e quanti vivono attualmente nel suo territorio, sia dalla osservanza della forma prescritta per la celebrazione del matrimonio, sia da tutti e singoli gli impedimenti di diritto ecclesiastico, pubblici e occulti, eccetto l’impedimento proveniente dal sacro ordine del presbiterato*”. È da notare che il disposto legislativo vigente parla di situazione *in periculo mortis*, a nulla rilevando l’urgenza del precedente can. 1043<sup>133</sup>.

Siamo di fronte ad una situazione in cui le possibilità di sopravvivenza e quelle di decesso si equivalgono: si pensi a coloro che devono subire un intervento chirurgico difficile o che si trovino sotto un’incursione aerea o in una zona di guerra o siano chiamati in guerra<sup>134</sup>. Non occorre, dunque, che le probabilità di morte superino quelle di sopravvivenza ma le parti decidono di affrettare le nozze per l’unica motivazione comune di volere il matrimonio cristiano<sup>135</sup>. È conservata, tra l’altro, la distinzione tra causa interna e causa esterna di pericolo di morte<sup>136</sup>, come per esempio, rispettivamente una malattia o una pericolosa operazione o l’invio al fronte in guerra.

Il pericolo di morte va, inoltre, valutato moralmente, nel senso che non rileva, ai fini della valida concessione della dispensa, se successivamente l’interessato possa riprendersi fisicamente o meno<sup>137</sup>, né se il successivo giudizio dei fatti smentisca il giudizio di probabilità che nel frattempo era stata raggiunta con gli ordinari mezzi umani di previsione<sup>138</sup>. Certamente i migranti possono rientrare nell’ambito di applicazione soggettiva del canone oggetto di analisi, se si considera l’alto rischio di morte cui essi vanno incontro nella fuga dai Paesi di origine.

La *ratio* sottesa alla disposizione in esame manifesta l’intenzione della Chiesa di tenere in considerazione la particolarità di tali situazioni<sup>139</sup>, attraverso la concessione di speciali facoltà all’Ordinario del luogo, al parroco, agli altri ministri sacri legittimamente delegati e allo stesso confessore: il legislatore, pertanto, vede nel pericolo di morte una situazione per cui vengono

---

<sup>133</sup> Cfr. G. BONI, *La forma straordinaria di celebrazione del matrimonio canonico*, cit., p. 117.

<sup>134</sup> Cfr. A. D’AURIA, *Gli impedimenti matrimoniali*, cit., p. 41.

<sup>135</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell’ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro IV, Parte I, Titolo VII*, cit., p. 198.

<sup>136</sup> Cfr. R. SEBOTT, C. MARUCCI, *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa*, cit., p. 91.

<sup>137</sup> Cfr. E. CAPPELLINI, *Gli impedimenti in genere e in specie*, in E. CAPPELLINI (a cura di), *Il matrimonio canonico in Italia*, Queriniana, Brescia, 1984, p. 99 ss., il quale sottolinea che gli impedimenti potrebbero riguardare direttamente l’ammalato o anche la persona che con lui deve unirsi in matrimonio: è la stessa cosa agli effetti della validità del matrimonio da celebrare.

<sup>138</sup> Cfr. M. MARCHESI, *La forma canonica di celebrazione del matrimonio*, in E. CAPPELLINI (a cura di), *Il matrimonio canonico in Italia*, Queriniana, Brescia, 1984, p. 152.

<sup>139</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., p. 309 ss.

meno molte barriere di tipo disciplinare, anche gravi ed importanti come gli impedimenti matrimoniali<sup>140</sup>.

È utile rilevare che il can. 1079 non è il solo all'interno della codificazione giovanneo-paolina a prevedere il caso del *periculum mortis*. In merito, i riferimenti sono molteplici e presenti in quasi tutti i libri del Codice: a partire dal can. 529 § 1<sup>141</sup>, che prevede il dovere pastorale del parroco di assistere i fedeli che versano in pericolo di morte; circa il sacramento del battesimo: il can. 865 § 2 consente all'adulto che si trovi in pericolo di morte di essere battezzato, a condizione che abbia una conoscenza sommaria dei principali misteri della fede cristiana, abbia manifestato in qualsiasi modo l'intenzione di ricevere il battesimo e prometta sinceramente di osservare, guarendo, i comandamenti della religione cristiana; il can. 867 § 2 prevede di conferire senza alcun indugio il battesimo al bambino che versi in pericolo di morte e il can. 868 § 2 per cui un bambino di genitori cattolici e persino di non cattolici, in pericolo di morte, è battezzato lecitamente anche contro la loro volontà<sup>142</sup>; riguardo al sacramento della confermazione: il can. 883 n. 3 riconosce la facoltà di amministrare tale sacramento, in riferimento a coloro che si trovano in pericolo di morte, a qualunque sacerdote; il can. 889 § 2 prescrive le condizioni che il confermando deve avere *extra periculum mortis* per la lecita ricezione della confermazione e il can. 891 per cui il sacramento in esame deve essere conferito all'età della discrezione, salvo che la Conferenza Episcopale non abbia determinato un'altra età o non vi sia pericolo di morte; circa il sacramento della Santissima Eucaristia: il can. 913 § 2 consente di amministrarla ai fanciulli che si trovino in pericolo di morte, se possono distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e siano in grado di ricevere la Comunione con riverenza; il can. 921 disciplina l'amministrazione del Viatico ai fedeli che si trovano in pericolo di morte e il can. 922 che raccomanda di non differire troppo il santo Viatico per gli infermi; riguardo al sacramento della Penitenza: il can. 961 § n. 1 disciplina la possibilità di impartire l'assoluzione generale quando vi sia pericolo di morte e al sacerdote o ai sacerdoti non basti il tempo per ascoltare le confessioni dei singoli penitenti; il can. 962 § 2 stabilisce che i penitenti, anche se si trovino in pericolo di morte, devono essere istruiti circa i requisiti richiesti per la validità dell'assoluzione; i cann. 976 e 977 prevedono

---

<sup>140</sup> Cfr. A. D'AURIA, *Gli impedimenti matrimoniali*, cit., p. 42 ss.

<sup>141</sup> Can. 529 §1. "Per adempiere diligentemente l'ufficio di pastore, il parroco cerchi di conoscere i fedeli affidati alle sue cure; perciò visiti le famiglie, partecipando alle sollecitudini dei fedeli, soprattutto alle loro angosce e ai loro lutti, confortandoli nel Signore e, se hanno mancato in qualche cosa, correggendoli con prudenza; assista con traboccante carità gli ammalati, soprattutto quelli vicini alla morte, nutrendoli con sollecitudine dei sacramenti e raccomandandone l'anima a Dio ...".

<sup>142</sup> Cfr. E. FRANK, *I Sacramenti dell'Iniziazione, della Penitenza e dell'Unzione degli Infermi. Commento ai Canonici 834-1007 del Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2012, p. 67 ss., il quale sottolinea che la motivazione di una tale norma è che la salvezza eterna del bambino prevale sul diritto dei genitori.

rispettivamente che ogni sacerdote, anche se privo della facoltà di ricevere le confessioni, assolve validamente tutti i penitenti che si trovano in pericolo di morte e che l'assoluzione del complice nel peccato contro il sesto comandamento del Decalogo è invalida, eccetto che in pericolo di morte; il can. 986 impone ad ogni sacerdote, anche quelli che hanno lasciato il ministero o che si sono dimessi, di ricevere le confessioni dei fedeli; in materia di unzione degli infermi: il can. 1004 sancisce che tale sacramento può essere reiterato in ogni e nuova malattia e anche nella stessa malattia, se il pericolo di morte cessa e poi si rinnovi oppure si faccia più grave<sup>143</sup>; circa la sospensione della censura, il can. 1335 prevede che, se la censura vieta la celebrazione dei sacramenti o dei sacramentali o di porre atti di governo, il divieto è sospeso ogniqualvolta ciò sia necessario per provvedere a fedeli che si trovano in pericolo di morte; e circa la sospensione della pena, il can. 1352 stabilisce che, se la pena vieta di ricevere i sacramenti o i sacramentali, il divieto è sospeso finché il reo versa in pericolo di morte.

La rassegna dei canoni che trattano la situazione del *periculum mortis* in cui versi il fedele manifesta la preoccupazione della Chiesa di farsi vicina a coloro che si trovino in tale situazione e a mettere da parte ogni sia pur ragionevole prudenza canonica, preoccupandosi direttamente del bene spirituale di chi si trova in una simile circostanza e tenendo fermo il fine ultimo dell'ordinamento canonico, ossia la *salus animarum*.

Occorre sottolineare, tuttavia, che le particolari deroghe previste circa la disciplina della dispensa dalla forma canonica e dagli impedimenti matrimoniali *in periculum mortis* non contrastano con quanto disposto dal Codice in materia di consenso matrimoniale. Il can. 1068, infatti, prevede che “*in pericolo di morte, qualora non sia possibile avere altre prove, né sussistano indizi contrari, è sufficiente l'affermazione dei contraenti, anche giurata se il caso lo richiede, che essi sono battezzati e non trattenuti da impedimento*”: le affermazioni richieste presuppongono che le parti abbiano capacità di intendere<sup>144</sup> e di volere e prestino, dunque, un consenso che sia valido, personale e attuale, altrimenti il matrimonio sarebbe nullo proprio per difetto del consenso<sup>145</sup>. In particolare, l'attualità del consenso si traduce nel fatto che esso sia manifestato da ciascuna delle parti al momento della celebrazione e ciò non consente sicuramente di accettare volontà presunte o raccolte tramite testimonianze manifestate in momenti diversi, specie se

---

<sup>143</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., p. 221 ss.

<sup>144</sup> Cfr. F. FINOCCHIARO, *Il matrimonio nel diritto canonico*, cit., p. 75 ss., il quale sottolinea che il consenso, in quanto atto umano, presuppone ed esige nei contraenti la capacità di valutare criticamente e concretamente i diritti e i doveri che la scelta matrimoniale comporta, per cui per contrarre validamente non è sufficiente la facoltà conoscitiva che è limitata all'apprendimento del vero, ma è altresì necessaria la facoltà deliberativa, nella quale si sostanzia la facoltà critica, cioè il potere di ragionare, di giudicare e, quindi, di scegliere tra oggetti e fini diversi.

<sup>145</sup> Cfr. P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale e tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità*, Giuffrè, Milano, 2019, p. 32.

precedenti, dalla celebrazione in cui il diritto prescrive che il consenso debba essere manifestato<sup>146</sup>.

Alla luce di ciò, la situazione del *periculum mortis* esclude tutte le ipotesi in cui il consenso non presenti i requisiti previsti dall'ordinamento canonico: tra queste indubbiamente è da includere il caso in cui si voglia celebrare un matrimonio quando una delle parti versi in stato di coma vegetativo persistente senza alcun contenuto di coscienza. In tale ipotesi, infatti, il soggetto non può aver contratto validamente il vincolo perché quello stato comporta la radicale incapacità di rapportarsi al mondo esterno, a nulla rilevando che la celebrazione sia avvenuta ai sensi del can. 1079<sup>147</sup>: il consenso così "manifestato" è da considerarsi inesistente<sup>148</sup>, più che nullo, in quanto il soggetto era del tutto impossibilitato a prestarlo sotto qualsiasi forma. Se, dunque, inesistente è il consenso, inesistente sarà anche il conseguente atto giuridico concluso, il matrimonio appunto, in quanto il consenso ne costituisce elemento indefettibile, insostituibile e non dispensabile.

Sulla stessa scia si è posta la giurisprudenza italiana, ritenendo che il matrimonio contratto *in articulo mortis*, con uno dei contraenti in stato vegetativo al momento dello scambio del consenso, è invalido.

L'art. 101 del Codice Civile, infatti, sancisce che "*nel caso di imminente pericolo di vita di uno degli sposi, l'ufficiale di stato civile del luogo può procedere alla celebrazione del matrimonio senza pubblicazione e senza l'assenso al matrimonio, se questo è richiesto, purché gli sposi prima giurino che non esistono tra loro impedimenti non suscettibili di dispensa. L'ufficiale dello stato civile dichiara nell'atto di matrimonio il modo con cui ha accertato l'imminente pericolo di vita*". Analogamente al disposto del can. 1079 del vigente *Codex*, il legislatore italiano ha stabilito che la celebrazione di un matrimonio in imminente pericolo di vita è possibile per tutti quei casi in cui sussista un pericolo nel ritardo della celebrazione e che potrebbe pregiudicare la stessa realizzabilità del matrimonio (come nel caso di una fase talmente avanzata di malattia che renderebbe

---

<sup>146</sup> Cfr. F. FINOCCHIARO, *Il matrimonio nel diritto canonico*, cit., p. 78 ss., il quale parla delle dichiarazioni rese "ora per allora" e afferma che esse non possono accompagnare i negozi cd. personalissimi quali quelli familiari, per i quali vige la regola del rispetto massimo della libertà di autodeterminazione del soggetto, sempre libero di revocare il consenso sino al momento della conseguita irrevocabilità, che coincide con lo stesso perfezionamento del negozio.

<sup>147</sup> Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Il coma, le nozze in periculo mortis, il mancato consenso e, comunque, la trascrizione (brevi osservazioni al decreto 23 gennaio 2009 del G.U.P. Como*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), giugno 2009, p. 14 ss., il quale riporta il caso di un soldato ferito gravemente in guerra e il cui cappellano ne aveva celebrato il matrimonio con la compagna da cui aveva avuto già tre figli, malgrado al momento delle nozze egli si trovasse in stato di coma irreversibile per le ferite riportate in missione: in tale ipotesi non esistono i requisiti minimi necessari perché sia considerata sussistente la specie matrimoniale.

<sup>148</sup> Cfr. O. ROBLEDA, *Nulidad del acto juridico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1964, p. 201 ss.

imminente la morte di un soggetto)<sup>149</sup>: diversamente il matrimonio sarebbe invalido e la relativa trascrizione nei registri dello stato civile andrebbe annullata per falsità<sup>150</sup>.

Così, infatti, si è pronunciata la Corte di Cassazione nel 2013 rigettando il ricorso contro una sentenza del Tribunale di Milano<sup>151</sup>: i giudici della Suprema Corte hanno affermato che il matrimonio canonico celebrato *in articulo mortis*, senza una valida manifestazione del consenso da parte di uno dei nubendi che versa in stato vegetativo, è invalido e la relativa trascrizione nei registri dello stato civile va cancellata per falsità. È comunque concesso al coniuge, seppure prosciolto da imputazione, impugnare la pronuncia di primo grado nella parte in cui ordina la cancellazione della trascrizione dell'atto di matrimonio, in virtù del principio generale di cui all'art. 568, comma 4, Codice di Procedura Penale, secondo cui occorre avere interesse per proporre un'impugnazione.

##### 5. *Privilegi e dispense canoniche: una rilettura che approda all'interculturalità*

I mutamenti della geografia culturale e religiosa nell'attuale società<sup>152</sup> interrogano costantemente la Chiesa cattolica<sup>153</sup>. Fin dalle riflessioni conciliari era già stata palesata un'apertura nei confronti delle altre culture, poiché il problema dell'inculturazione<sup>154</sup> era emerso come prioritario<sup>155</sup>. Parimenti centrale risultava l'attenzione per l'incontro con le altre

---

<sup>149</sup> Cfr. G. CIAN, A. TRABUCCHI, *Commentario breve al Codice Civile*, Cedam, Padova, 2011<sup>10</sup>, p. 202 ss., i quali ritengono che la falsa asserzione dell'esistenza di un imminente pericolo di vita costituisca una mera irregolarità della celebrazione e non incide sulla validità dello stesso.

<sup>150</sup> Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Il coma, le nozze in pericolo mortis, il mancato consenso e, comunque, la trascrizione (brevi osservazioni al decreto 23 gennaio 2009 del G.U.P. Como*, cit., p. 18 ss.

<sup>151</sup> Corte di Cassazione, V sez. penale, sentenza 07 gennaio 2013, n. 420.

<sup>152</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Le confessioni religiose diverse dalla cattolica: la prospettiva costituzionale*, in D. FERRARI (a cura di) *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016, p. 122 ss.

<sup>153</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1, 2008, p. 11 ss., il quale evidenzia l'attenzione del Magistero sulla necessità che l'ordinamento canonico sviluppi una particolare sollecitudine per coloro che provengono da culture e religioni differenti.

<sup>154</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Inculturazione del Vangelo e inculturazione del diritto ecclesiale*, in *Periodica de re canonica*, 1, 2016, p. 3 ss., il quale evidenzia il concetto di inculturazione della fede e la sua applicazione al diritto canonico.

<sup>155</sup> Cfr. S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 235 ss., il quale sostiene che l'attenzione della Chiesa per le culture umane ha rappresentato al Vaticano II uno dei segni più significativi di apertura al mondo. È stato da più parti sottolineato come l'immagine stessa della Chiesa quale popolo di Dio in marcia nella storia e che si costruisce nel tempo abbia contribuito a dare al Concilio una grande portata pastorale. La visione ecclesiologica espressa dal Vaticano II è maturata attraverso una percezione culturale del mondo contemporaneo e dei suoi problemi, resa possibile anche grazie alla presenza di un episcopato mondiale, proveniente dai diversi continenti. Il problema dell'incontro del messaggio evangelico con le culture umane e dell'inculturazione della fede è un problema prioritario della Chiesa del nostro tempo.

religioni, al fine di “promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà”<sup>156</sup>.

Oltre alla dimensione pastorale e teologica, la trasformazione in senso interculturale della società presenta importanti ricadute anche nel campo del diritto<sup>157</sup>. Secoli di storia hanno mostrato come il Legislatore universale sia stato chiamato a rispondere a nuovi bisogni e nuove esigenze generate dai continui mutamenti sociali, le quali non trovavano risposte adeguate nel Codice.

Sono stati così introdotti istituti giuridici volti a disciplinare casi che non potevano rientrare in quello generale ed astratto previsto dalla normativa canonica<sup>158</sup>. A tal riguardo, gli strumenti della dispensa<sup>159</sup> e del privilegio hanno consentito ad ipotesi (anche) matrimoniali atipiche di trovare una propria collocazione all’interno del *Codex*.

L’istituto della dispensa nasce fin dai primi secoli della Chiesa<sup>160</sup>, ma riceve una compiuta disciplina solo con la codificazione piana-benedettina (cann. 80-86). Nella disciplina previgente essa era chiaramente definita quale “*legis in casu speciali relaxatio*”, inquadrata dunque come eccezione alla legge e giustificata dalla peculiarità di un caso speciale<sup>161</sup>. Il legislatore giovanneo-paolino, confermando il dato normativo esistente, disciplina la dispensa come «esonero dall’osservanza di una legge puramente ecclesiastica in un caso particolare» (can. 85 CIC 83). Funzione preminente della stessa è dunque quella di privare la norma, emanata per la generalità dei casi, della sua forza obbligatoria, e adattarla alle situazioni concrete, nonché alle esigenze delle singole fattispecie<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup> CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965, in *AAS*, 58, 1966, p. 740 ss.

<sup>157</sup> Cfr. M.C. RUSCAZIO, *Diritto canonico e culture*, cit., p. 120 ss., la quale sottolinea che l’esperienza giuridica complessiva di un gruppo sociale si sviluppa inseparabilmente dalle componenti etiche, religiose, culturali, politiche ed economiche che ne sostanziano la struttura portante e l’identità profonda.

<sup>158</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, A. D’AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2014<sup>2</sup>, p. 100 ss., i quali evidenziano che la generalità significa che la legge ha la funzione di regolare la vita di una comunità e dei suoi soggetti nei loro rapporti interpersonali. Tuttavia, si precisa che la comunità di cui si parla è una comunità capace di ricevere le leggi, ovvero una comunità pubblica che ha un bene pubblico da perseguire: la Chiesa universale, le Chiese particolari, le comunità parrocchiali, gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

<sup>159</sup> Cfr. H. PREE, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2000, p. 376 ss., il quale evidenzia che nel diritto canonico diversi sono gli strumenti di flessibilizzazione: l’*aequitas*, l’*epikeia*, cause esimenti e scusanti, il riconoscimento del foro interno come foro giuridico, la tolleranza e la dissimulazione. Tra questi l’istituto della dispensa dalla legge assume una posizione preminente.

<sup>160</sup> Cfr. E. BAURA, *Le esigenze giuridiche nel rilascio di dispense*, in *Ius Canonicum. Escritos en honor de Javier Hervada*, Volumen Especial, 1999, p. 379 ss., il quale sottolinea la tipicità della dispensa quale istituto sorto nell’ordinamento giuridico della Chiesa e che trova la sua origine proprio nel diritto canonico.

<sup>161</sup> Cfr. V. DEL GIUDICE, *Privilegio, dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, G. Guerra editore, Perugia, 1932, p. 33 ss.

<sup>162</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Sub can. 85*, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 55 ss.

Una particolare applicazione della dispensa è rinvenibile nel diritto matrimoniale. Il matrimonio realizza la vocazione alla relazione impressa nella natura umana<sup>163</sup>, esprimendola anche attraverso la costituzione di famiglie religiosamente poliedriche<sup>164</sup>. Ciò può favorire una rilettura in chiave interculturale di istituti giuridici del diritto matrimoniale canonico, che potrebbero apparire poco rispondenti ai bisogni dei fedeli cattolici.

Storicamente il matrimonio è stato oggetto di attenzione peculiare da parte della Chiesa, proprio a causa delle numerose esigenze connesse alla mobilità umana<sup>165</sup>. La prospettiva ecclesiale ha infatti sempre guardato non ad un tipo astratto di matrimonio, bensì a quello concreto esistente tra due persone e incentrato sulla volontà delle parti.

Nel diritto matrimoniale canonico la dispensa esercita la propria funzione di *relaxatio* principalmente in materia di impedimenti, ossia circostanze esterne o rapporti personali che, per diritto divino o umano, rendono inabile la persona a contrarre matrimonio, sì che l'eventuale celebrazione non sarebbe soltanto illecita ma anche invalida *ipso iure*<sup>166</sup>. Tra questi la *disparitas cultus* costituisce certamente una sfida di interculturalità per il matrimonio canonico. Il dato normativo (can. 1086) consente il superamento di una situazione che, di per sé, inficia l'unione coniugale, mitigando l'osservanza della stessa legge che, diversamente, eserciterebbe la propria coerenza su tutti i battezzati cattolici che decidono di contrarre un matrimonio canonico con una parte non battezzata. La massiccia presenza di matrimoni misti o interreligiosi ha d'altra parte indotto la Chiesa cattolica a riflettere circa tali "situazioni inedite"<sup>167</sup>, che costituiscono l'occasione per porre le basi di un'armoniosa convivenza tra i coniugi e nella società.

L'analisi della disciplina canonica individua la *ratio* dell'impedimento nella tutela del patrimonio di fede della parte cattolica, che potrebbe essere posto in pericolo dalla convivenza coniugale con un partner non battezzato o battezzato in una comunità non cattolica. La secolare esperienza di umanità permette dunque alla Chiesa di riconoscere gli

---

<sup>163</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Matrimonio e processo canonico: proposte per un'innovazione nella tradizione*, in O. FUMAGALLI CARULLI, A. SAMMASSIMO (a cura di), *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Vita e Pensiero, Milano, 2015, p. 73 ss., il quale afferma che la famiglia e il matrimonio, iscrivendosi nella dinamica naturale dell'essere umano, hanno una loro struttura intrinseca che la Chiesa aiuta da sempre a comprendere, a discernere, a vivere.

<sup>164</sup> Cfr. G. PIOMELLI, *Il matrimonio tra cattolici e musulmani: fra multiculturalismo, ecumenismo e normativa canonica*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2, 2002, p. 731 ss.

<sup>165</sup> Cfr. M. ZALBA, *Favor fidei e salus animarum*, in cit., p. 739 ss.; P. MONETA, *Lo scioglimento del matrimonio in favore della fede in una recente istruzione della S. Sede*, cit., p. 228 ss.; I. GORDON, *De processu ad obtinendam dissolutionem matrimonii in favorem fidei*, cit., p. 511 ss.

<sup>166</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., p. 301 ss.

<sup>167</sup> SINODO DEI VESCOVI – III ASSEMBLEA STRAORDINARIA, *Documento preparatorio*, paragrafo I, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va), 30 settembre 2014.

inconvenienti che possono annidarsi in tali unioni e, in tal modo, esorta a prevenirli o, quantomeno, a fronteggiarli<sup>168</sup>.

Si ritiene tuttavia che la disciplina codiciale ben avrebbe potuto manifestare una maggiore apertura, abbandonando ogni atteggiamento di sfavore verso questi matrimoni. Si è reputato, in particolare, che gli obblighi discendenti dal diritto divino e la protezione dei valori della fede potessero “essere sufficientemente soddisfatti anche con strumenti diversi da quello della comminazione dell’invalidità giuridica”<sup>169</sup>.

Certamente il legislatore canonico non intende limitare il cd. *ius nubendi* ma vuol semplicemente impedire che la scala valoriale sia sovvertita<sup>170</sup>. Tale diritto, infatti, può essere circoscritto soltanto quando i valori superiori dell’ordine soprannaturale, quali la fede, la vita di grazia, la fedeltà alle esigenze della propria coscienza rettamente formata, sono compromessi e pregiudicati.

In tale prospettiva si realizza il passaggio da un atteggiamento di sospetto nei confronti del cd. infedele ad un atteggiamento propositivo e promozionale. I matrimoni interreligiosi possono infatti costituire un’autentica ricchezza spirituale per la comunità cristiana e per il cammino ecumenico<sup>171</sup>.

La dispensa dall’impedimento di *disparitas cultus* non va dunque concepita come strumento per limitare la libertà dei battezzati ma quale mezzo con cui supportare i fedeli nella tutela della propria fede<sup>172</sup>, permettendo alle coppie che si formano di diventare un interessante laboratorio che investe problemi molto più ampi di quelli di gestione di conflitti relazionali e familiari.

I matrimoni misti e quelli contratti con dispensa da impedimento di disparità di culto possono pertanto essere “luogo privilegiato di dialogo interreligioso” nella vita quotidiana e “un segno di speranza per le comunità religiose”<sup>173</sup>, specialmente dove esistono situazioni di tensione.

---

<sup>168</sup> Cfr. F. BERSINI, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento teologico-pastorale*, cit., p. 179 ss.

<sup>169</sup> P. MONETA, *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali*, cit., p. 27 ss.

<sup>170</sup> Cfr. J.T. MARTIN DE AGAR, *Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127 § 2*, cit., p. 142 ss., il quale afferma che il primato della fede non significa l’annullamento della realtà in cui essa va vissuta, né genera una sorta di potestà indiretta della Chiesa in ambito temporale e nemmeno una specie di *vis attractiva* o di aprioristica prevalenza del diritto canonico riguardo alle unioni miste, che possa ignorare i diritti o gli interessi di chi non è cattolico.

<sup>171</sup> Cfr. M.P. AGOSTINO, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, cit., p. 292 ss.

<sup>172</sup> Cfr. R. SANTORO, *Matrimonio canonico e disparitas cultus*, cit., p. 36 ss.

<sup>173</sup> XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relazione finale*, 24 ottobre 2015, nn. 72-74.

Nel diritto matrimoniale canonico un'ulteriore prospettiva di interculturalità è offerta dalle fattispecie del privilegio paolino (cann. 1143-1147) e di quelle di estensione di tale privilegio, comunemente note come privilegio petrino<sup>174</sup> (cann. 1148-1149).

In via generale, il privilegio, quale atto amministrativo singolare (can. 76), consiste nella concessione di una grazia in favore di persone fisiche e giuridiche, sia pubbliche che private<sup>175</sup>, in vista di un bene comune.

A differenza della dispensa, che esonera dall'osservanza della legge ecclesiastica in un caso singolo e determinato, il privilegio tende a creare nuovo diritto in modo perpetuo (cd. *ius singulare*)<sup>176</sup>. Tale grazia tuttavia non è generale ed astratta (caratteristiche queste che distinguono il privilegio dalla legge), ma è concessa con un atto particolare dal legislatore, in quanto solo il legislatore può derogare alla legge<sup>177</sup>.

In tal senso, il privilegio paolino è concepito quale deroga al principio dell'indissolubilità del matrimonio canonico<sup>178</sup>. Esso disciplina la fattispecie di un matrimonio contratto tra due non battezzati, la cui unione resta indissolubile fin quando essi restino non battezzati. In caso di conversione di una delle parti e successiva ricezione del battesimo in corso di matrimonio<sup>179</sup>, possono verificarsi due ipotesi: se l'altra parte, pur non ricevendo a sua volta il battesimo, continua a vivere con il coniuge convertito senza impedirgli la professione e l'esercizio della propria religione, il matrimonio resta indissolubile e non è possibile invocare il privilegio paolino; parimenti accade, se l'altro coniuge si converte e anch'egli riceve il battesimo. Se, invece, a seguito della conversione e del battesimo di una parte, l'altra intenda separarsi o non sia disposta a convivere pacificamente e senza offesa al Creatore<sup>180</sup>, si perfeziona la possibilità di invocare il privilegio in esame e il matrimonio può essere sciolto in favore della fede. Tale seconda ipotesi evidenzia dunque il contrasto tra il *bonum fidei*, quale

---

<sup>174</sup> L'espressione è sempre stata oggetto di opinioni contrastanti: a favore cfr. L. SABBARESE, E. FRANK, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei*, cit., p. 33 ss., i quali ritengono che non bisogna censurare totalmente questa espressione, perché nella sostanza lo scioglimento in esame configura un privilegio; *contra*, cfr. U. NAVARRETE, *De termino "privilegium petrinum" non adhibendo*, cit., p. 223 ss.; B. UGGÈ, *Scioglimento del matrimonio non sacramentale: questione terminologica*, cit., p. 43 ss., il quale afferma che la terminologia privilegio petrino può essere lasciata cadere senza difficoltà perché non appropriata, non tradizionale e non ufficiale.

<sup>175</sup> Il privilegio può essere anche concesso a favore di persone fisiche in forza della loro appartenenza ad una determinata associazione.

<sup>176</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 252 ss.

<sup>177</sup> Ciò differenzia il privilegio dagli altri atti amministrativi singolari, che invece sono emanati dall'autorità ecclesiastica amministrativa competente.

<sup>178</sup> Cfr. M. VISIOLI, *Il privilegio paolino: una deroga al principio di indissolubilità?*, cit., p. 387 ss.

<sup>179</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione civile e concordataria*, cit., p. 371 ss., il quale sottolinea che deve trattarsi di battesimo *ex aqua et Spiritu Sancto*, validamente conferito nella Chiesa cattolica oppure in una Chiesa o comunità ecclesiale non cattolica.

<sup>180</sup> Cfr. E. VITALI, S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, cit., p. 131 ss., i quali rilevano che coabitare pacificamente implica che il coniuge non convertito non deve indurre in peccato l'altro ormai battezzato né maltrattarlo per l'avvenuta conversione.

valore strettamente connesso alla *salus animarum*, e il principio di indissolubilità: il bilanciamento sarà a favore del primo e consentirà l'applicazione di questa forma di scioglimento<sup>181</sup>, che si avrà solo a seguito delle nuove nozze contratte dal fedele.

Fin dalle origini, il privilegio paolino ha costituito una forma di tutela per quanti si convertivano dopo il matrimonio, ma erano ostacolati nel personale cammino di fede dal coniuge rimasto infedele. Il Decreto di Graziano distingueva il caso del coniuge convertito che allontanava quello rimasto infedele, seppur animato da buone intenzioni rispetto alla prosecuzione della convivenza, e il caso in cui il coniuge rimasto infedele manifestava la volontà di separarsi: nel primo caso veniva sancita l'impossibilità di contrarre nuove nozze, ammettendole nel secondo. Se, invece, entrambi i coniugi si fossero convertiti, il coniuge allontanato dall'altro in odio alla fede non sarebbe stato tenuto a rimanere con lui ma gli era impedito passare a nuove nozze, in quanto si trattava di matrimonio rato che non poteva essere sciolto in alcun modo<sup>182</sup>.

La teoria graziana incontrava tuttavia orientamenti contrastanti. Da un lato, si affermava la tesi per cui il coniuge convertito non poteva contrarre nuove nozze: l'unica circostanza legittimante la separazione dei coniugi era il favore della fede, ovvero la necessità di tutelare la fede del coniuge e, dunque, la sua salvezza eterna<sup>183</sup>, pur non ammettendosi la possibilità di sposare altri<sup>184</sup>. Dall'altro si riteneva, invece, inconcepibile che il coniuge innocente, nel caso di matrimonio tra battezzati, fosse ancora legato al fedele apostata o eretico<sup>185</sup>.

I casi passati in rassegna costituiscono senza dubbio i capisaldi della vigente disciplina in materia di privilegio paolino<sup>186</sup>. I legislatori, nel corso dei secoli, sono stati chiamati a rispondere ai bisogni emergenti dalle trasformazioni sociali, con l'obiettivo comune di tutelare la libertà religiosa di chi decide di aderire alla Chiesa cattolica.

---

<sup>181</sup> Cfr. P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, cit., p. 218 ss.

<sup>182</sup> Cfr. A.C. JEMOLO, *Il privilegio paolino dal principio del secolo XI agli albori del XV. Quattro secoli di storia di un istituto canonistico*, cit., p. 245 ss.

<sup>183</sup> Cfr. O. CONDORELLI, *Il Decretum Gratiani e il suo uso (secc. XII-XV)*, cit., p. 195 ss.

<sup>184</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, cit., p. 338 ss.

<sup>185</sup> Cfr. Z. PILAT, *Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del matrimonio*, cit., p. 38 ss., il quale fa riferimento alla Decretale *Laudabilem* di Celestino III, indirizzata al Vescovo di Acri nel 1193 in riferimento a quelle situazioni in cui uomini musulmani, numerosi nei territori oltre mare, che si erano convertiti alla fede grazie a donne cristiane che essi stessi avevano reso vedove, intendevano sposare le stesse donne.

<sup>186</sup> Cfr. R. RUBIATMOKO, *Competenza della Chiesa nello scioglimento del vincolo del matrimonio non sacramentale. Una ricerca sostanziale sullo scioglimento del vincolo matrimoniale*, cit., p. 149 ss., il quale fa riferimento principalmente al pontificato di Innocenzo III (1198-1216), la cui disciplina rappresenta le radici dell'attuale codificazione del privilegio paolino, fissando così la distinzione tra matrimoni contratti da fedeli e quelli contratti tra infedeli: questi ultimi possono essere oggetto di scioglimento anche se sono consumati proprio perché non sacramentali, così come lo scioglimento del matrimonio per privilegio paolino può realizzarsi solo nel caso in cui, in presenza di un vincolo tra due non battezzati, uno si converta e riceva il battesimo mentre l'altro si allontani decidendo di separarsi.

Il privilegio petrino, invece, annovera i casi di scioglimento del matrimonio non rientranti nel privilegio paolino ma che si fondano sulla potestà vicaria del Romano Pontefice<sup>187</sup>. Poligamia e poliandria, da un lato, prigionia e persecuzione che impedisce la convivenza coniugale, dall'altro, sono le ipotesi disciplinate ai cann. 1148-1149 CIC.

L'istituto affonda le proprie radici nel XVI secolo con l'evangelizzazione del continente americano. La Costituzione apostolica *Altitudo* di Paolo III nel 1537 regolava il trattamento dei poligami convertiti che volevano ricevere il battesimo, stabilendo che se il poligamo, prima della conversione, avesse avuto più mogli senza tuttavia ricordare quale avesse preso per prima, a seguito della conversione avrebbe potuto scegliere quale prendere tra quelle, sposandola nuovamente; se, invece, avesse ricordato quale fosse stata la prima moglie, avrebbe dovuto lasciare le altre e tenere con sé la prima. Per disciplinare il caso in cui il poligamo convertito, pur ricordando chi fosse la moglie legittima, intendesse sposare una delle altre poiché disposta a ricevere il battesimo, la Costituzione apostolica *Romani Pontificis* del 1571 di Papa Pio V permise al poligamo battezzato di contrarre matrimonio con la moglie che era stata battezzata prima di lui oppure che aveva ricevuto il battesimo insieme a lui.

Gli antecedenti storici rilevano che la poligamia costituisce una evidente deroga all'unità del matrimonio canonico, quale sua proprietà essenziale *ex can.* 1056 CIC. La disciplina attuale stabilisce infatti che il poligamo convertitosi alla fede cristiana e che riceve il battesimo nella Chiesa cattolica deve rinunciare alla propria condizione di provenienza, scegliendo di rimanere con la prima persona con cui si è unito in matrimonio o, se per lui è gravoso, con la comparte scelta dopo aver allontanato le altre, che non saranno più considerate mogli. La celebrazione del successivo matrimonio determinerà lo scioglimento del primo vincolo.

L'ipotesi prevista dal can. 1149 disciplina invece il caso di deportazione ai fini della schiavitù (ipotesi originariamente prevista per le popolazioni africane e sud-africane<sup>188</sup>). Il non battezzato che, dopo aver ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica, non può ristabilire la coabitazione con il coniuge non battezzato a causa della prigionia o della persecuzione, può contrarre un altro matrimonio (che determina lo scioglimento del primo), anche se nel

---

<sup>187</sup> Cfr. E. NAPOLITANO, *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei. Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, cit., p. 198 ss., il quale offre un'evoluzione storica e una rassegna delle posizioni dottrinali in materia.

<sup>188</sup> A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, cit., p. 255 ss., il quale ricorda che Papa Gregorio XIII (1572-1585) autorizzò, con la Costituzione *Populis* del 1585, gli Ordinari e i parroci di quei territori a dispensare i fedeli che, pur essendosi uniti in matrimonio nel paganesimo, si erano convertiti e potevano dunque sposarsi con un altro fedele.

frattempo l'altra parte avesse ricevuto il battesimo. La coabitazione è dunque interrotta e non è possibile restaurarla a causa delle situazioni passate in rassegna<sup>189</sup>.

Tre sono le ipotesi regolate<sup>190</sup>: la parte non battezzata, impossibilitata a ripristinare la coabitazione per motivi di prigionia, di deportazione o persecuzione, resta senza battesimo e, in tal caso, può beneficiare del privilegio attraverso lo scioglimento del matrimonio contratto nell'infedeltà *ipso iure* non appena ci sia la conversione, il battesimo nella Chiesa cattolica e il passaggio a nuove nozze; se invece anche la parte non battezzata si converte, il matrimonio naturale diventa sacramento e non potrà trovare applicazione alcun privilegio: il vincolo dunque non potrà essere sciolto da alcuna autorità, se viene consumato. Nel caso invece in cui il matrimonio, pur divenuto rato, non venga consumato, la parte che si converte e riceve il battesimo ha facoltà di passare a nuove nozze: da ciò deriverà pertanto lo scioglimento del primo matrimonio.

*Ratio* comune alle ipotesi disciplinate dai privilegi è dunque la tutela della fede della parte convertita. La millenaria tradizione che caratterizza tali strumenti giuridici non va tuttavia a discapito della loro attualità. Piuttosto ne costituisce punto di forza rispetto alle “nuove” esigenze che promanano dalla società trasformata dall'incontro di differenti culture e religioni. Tali esigenze sollecitano infatti il legislatore canonico ad ampliare gli spazi di tutela nel rispetto dei principi immutabili dell'ordinamento canonico e, in particolare, nel rispetto dell'istituto matrimoniale così come voluto dal suo Fondatore<sup>191</sup>.

Il vigente impianto codicistico in materia di matrimonio canonico affonda le proprie radici in millenni di storia<sup>192</sup> e di fede<sup>193</sup>, che hanno contribuito al suo sviluppo e alla sua capacità di rispondere alle nuove esigenze sociali.

Seppur legata al “nucleo indefettibile della costituzione divina della Chiesa”<sup>194</sup>, l'evoluzione degli istituti della dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus* e dei privilegi paolino e petrino evidenzia certamente la duttilità di tali strumenti rispetto alle trasformazioni

---

<sup>189</sup> Cfr. E. VITALI, S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, cit., p. 131 ss., i quali specificano che la separazione non ha origine nella volontà del coniuge rimasto infedele, ma in avvenimenti esterni oggettivi, cioè indipendenti dai due sposi.

<sup>190</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro IV, Parte I, Titolo VII*, cit., p. 386 ss., il quale sottolinea che la particolarità di questa figura di scioglimento consiste nel fatto che esso opera nei confronti di un matrimonio che diviene “rato”, assurgendo alla dignità sacramentale, in conseguenza del battesimo ricevuto da ambedue i coniugi.

<sup>191</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Matrimonio canonico tra diritto naturale e culture umane*, in AA.VV., *Matrimonio canonico e culture*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, p. 38 ss.

<sup>192</sup> Cfr. C.J. SCICLUNA, *La definizione essenziale del matrimonio: una questione sempre attuale*, in G. DELLA TORRE, C. GULLO, G. BONI (a cura di), *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, LEV, Città del Vaticano, 2012, p. 463 ss., il quale analizza l'influenza del diritto romano sulla definizione e rispettiva disciplina del matrimonio.

<sup>193</sup> Cfr. diffusamente A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, cit., p. 1 ss.

<sup>194</sup> M.C. RUSCAZIO, *Diritto canonico e culture*, cit., p. 120.

culturali e religiose che hanno caratterizzato le società di ogni tempo<sup>195</sup>. Essi infatti da un lato possono assolvere ad una funzione promozionale della più ampia libertà religiosa dei fedeli, dall'altro possono offrire una tutela a quanti, anche se già sposati, intendano, a seguito della conversione e della ricezione del battesimo nella Chiesa cattolica, passare a nuove nozze con una parte che consenta di esercitare liberamente i dettami della propria fede.

La tutela offerta da tali strumenti può ampliarsi se si tiene conto della dimensione interculturale di cui l'odierna società è intrisa<sup>196</sup>. La scelta di appartenere alla Chiesa cattolica a seguito della conversione permette infatti di accedere alle stesse modalità di tutela di cui gode chi vi è membro fin dalla nascita o, pur senza conversione, di beneficiarne in modo indiretto, sposando ad esempio una parte cattolica.

Tale prospettiva trova una evidente conferma nella *salus animarum*, cardine dell'intero ordinamento canonico<sup>197</sup>. Norma suprema proprio in relazione allo scioglimento del vincolo matrimoniale<sup>198</sup>, essa reclama di essere affermata anche in situazioni i cui protagonisti non sono (ancora) fedeli o, seppure non lo diventino, intendano contrarre un nuovo matrimonio con persone che appartengono al popolo di Dio, poiché battezzati, e la cui fede va tutelata<sup>199</sup>. In tal senso il fine ultimo del diritto canonico deve essere da sostegno e non da ostacolo, “percepito come aiuto e non come gabbia”<sup>200</sup>.

Le dinamiche interculturali permettono dunque di contestualizzare *ex novo* istituti canonici che affondano nei secoli le loro radici ma che la mobilità odierna riporta alla luce con l'obiettivo di offrire possibili forme di tutela a quanti, per cause spesso loro non imputabili,

---

<sup>195</sup> Cfr. H. PREE, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, cit., p. 388 ss., il quale ritiene che gli strumenti di flessibilizzazione esercitino una “funzione evolutiva”, poiché “ogni atto suppletivo, correttivo, interpretativo e applicativo è anche più o meno nomopoietico, cioè contiene degli elementi creativi oltre a quelli riproduttivi”.

<sup>196</sup> Cfr. B.J. BERKMANN, *La codificazione del diritto compromette la sua flessibilità? Il diritto canonico comparato con altri diritti religiosi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoecliese.it](http://www.statoecliese.it)), 28, 2017, p. 12 ss., il quale rileva che gli strumenti di flessibilizzazione (come, nel caso di specie, la dispensa, il privilegio paolino e il privilegio petrino) possono assumere la funzione di adeguamento del diritto tradizionale alle nuove circostanze di vita.

<sup>197</sup> FRANCESCO, *Udienza al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziaro*, cit., afferma che il diritto matrimoniale si pone al servizio della *salus animarum* e della fede degli sposi; essa infatti è strumento infallibile per penetrare l'essenza di numerosi istituti e fenomeni tipicamente canonistici.

<sup>198</sup> PIO XII, *Discorso ai componenti del Tribunale della Rota Romana*, cit., p. 425 ss.; H. PREE, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, cit., p. 380 ss., il quale definisce la *salus animarum* “norma normans” dell'intero ordinamento giuridico della Chiesa cattolica.

<sup>199</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Tecniche di adattamento del diritto canonico alle culture*, in I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO (a cura di), *Le relazioni familiari nel diritto interculturale*, Libellula Edizioni, Tricase, 2018, p. 97 ss., il quale sottolinea che la promozione dell'effettiva salvezza spirituale degli uomini non può spingersi sino ad una acritica accettazione di situazioni coniugale essenzialmente difformi dal modello delineato nei cann. 1055-1057 CIC e rispondente al progetto voluto da Dio all'atto della creazione dell'uomo.

<sup>200</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Amore profano e amore sacro. Ovverossia: le vicende dell'istituto matrimoniale*, in O. FUMAGALLI CARULLI, A. SAMMASSIMO (a cura di), *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Vita e Pensiero, Milano, 2015, p. 164 ss.

sono costretti ad abbandonare la propria dimensione identitaria in cerca di una nuova dignità<sup>201</sup>.

Riemerge dunque l'esigenza conciliare dell'inculturazione.

Il piano salvifico di Dio è universale, per questo chiamato a rispondere a tutti gli esseri umani, in considerazione anche delle diversità socio-culturali che li contrassegnano<sup>202</sup>. Si è tuttavia affermato che tale prospettiva potrebbe indurre in errore, se si ritenesse che il diritto canonico rappresenti un modello valido per ogni evenienza e capace di “colorarsi cangiantemente a seconda dei diversi *input* che volta a volta lo solleticano ... per adattarsi, ma solo fittiziamente, alle mutevoli circostanze”<sup>203</sup>.

La *salus animarum*, che è fine ultimo anche per l'attività di inculturazione della Chiesa cattolica, funge piuttosto da criterio osmotico<sup>204</sup> affinché, da un lato, il *Codex* si rinnovi con la linfa di altre culture e, dall'altro, le culture si lascino levigare dal respiro universale dell'ordinamento canonico<sup>205</sup>. Paradigmi di tale dinamica sono certamente i principi che fondano l'ordinamento giuridico canonico: questi, tuttavia, pur senza essere privati della loro peculiarità, non possono non tener conto della specifica sensibilità culturale e giuridica che connota una determinata società<sup>206</sup>.

L'osmosi tra ordinamento canonico e culture è certamente realizzata anche dal diritto missionario, considerato come laboratorio “in cui si esplorano soluzioni normative originali per fornire risposte calibrate alle esigenze delle comunità ecclesiali emergenti nei luoghi colonizzati”<sup>207</sup>. Esso mostra quanto lo spirito del diritto canonico sia di apertura verso gli uomini, affinché siano accolti tutti senza alcuna discriminazione, e verso gli altri ordinamenti,

---

<sup>201</sup> Cfr. N. COLAIANNI, *L'Europa e i migranti: per una dignitosa libertà (non solo religiosa)*, cit., p. 13 ss.; K. SCHEMBRI, *The dignity and rights of migrants in Catholic Canon Law*, in *Melita Theologica*, 1, 2017, p. 113 ss., indaga la tutela che il diritto canonico offre ai migranti, ponendo l'accento sulla missione della Chiesa cattolica nella promozione, protezione e garanzia rispetto ai rispettivi diritti e dignità.

<sup>202</sup> G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, cit., p. 8 ss.

<sup>203</sup> J. ILUNGA MUYA, *Inculturazione e missione nel contesto della mondializzazione*, in *Euntes docete*, 3, 2003, p. 14.

<sup>204</sup> Cfr. A. FUCCILLO, F. SORVILLO, L. DECIMO, *Law and religion as a strategy in favor of profitable cultural osmosis: a wide look to civil law systems*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), 36, 2018, p. 1 ss., i quali evidenziano quanto il rapporto tra diritto e religioni costituisca una strategia a favore di un'osmosi culturale proficua.

<sup>205</sup> Cfr. G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, cit., p. 11 ss.

<sup>206</sup> Cfr. P. ROTTLANDER, *Un unico mondo. Possibilità o pericolo per la chiesa mondiale?*, in *Concilium*, 4, 1989, p. 147 ss.

<sup>207</sup> G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2004<sup>2</sup>, p. 47 ss., rileva che l'esperienza missionaria, che si sviluppa tra XVII e XVIII secolo a seguito delle scoperte geografiche e seguendo spesso gli itinerari della colonizzazione, costituisce la frontiera avanzata della sperimentazione di un diritto canonico di produzione pontificia. Per certi aspetti lo *ius missionarium*, che allora nasce e che di per sé si presenta come diritto speciale rispetto al diritto generale e comune, diviene paradigma di quest'ultimo. Le sue norme ed i suoi istituti sono destinati ad avere non pochi influssi sulla formazione dello stesso diritto canonico moderno. Per più aspetti, infatti, questo risulta essere la estensione alla generalità della comunità dei fedeli di norme ed istituti nati e sperimentati nello specifico ambito dello *ius canonicum missionarium*.

per la creazione di un dialogo costruttivo con essi, al fine di realizzare la promozione dell'effettiva salvezza spirituale degli uomini<sup>208</sup>.

Il diritto matrimoniale canonico può dunque costituire uno strumento di interazione tra culture e religioni, volto a favorire la situazione privata del singolo fedele, perché viva la sua vocazione secondo una dimensione di giustizia e all'interno di un tempo e di un luogo voluti da Dio stesso<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Cfr. M.C. RUSCAZIO, *Diritto canonico e culture*, cit., p. 125 ss.

<sup>209</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Matrimonio e processo canonico: proposte per un'innovazione nella tradizione*, cit., p. 75 ss.

## CAPITOLO TERZO

### MIGRANTI ISLAMICI

SOMMARIO: 1. Principi coranici, diritti dell'uomo e tutela delle minoranze religiose – 2. Islam e diritti umani: una prospettiva europea – 3. Ordinamenti islamici contemporanei e modelli giuridici europei – 4. La tutela dei migranti nei Paesi islamici tra statuti personali e Dichiarazioni universali – 5. Islamici che migrano e sistema giuridico italiano.

#### 1. *Principi coranici, diritti dell'uomo e tutela delle minoranze religiose*

I migranti provenienti da Paesi islamici costituiscono una presenza notevole in Italia. I dati CESNUR 2018 rilevano che i musulmani soggiornanti sul territorio nazionale sono pari al 32,7%, ossia 1.682.600 immigrati.

La relativa tutela si innesta inevitabilmente con la dibattuta<sup>1</sup> questione in merito al riconoscimento dei diritti umani. Essa presenta caratteristiche peculiari all'interno del mondo islamico<sup>2</sup> e solleva diversi interrogativi<sup>3</sup>, specie in relazione al contrasto tra universalità dei diritti in esame e precetti confessionali<sup>4</sup>.

La visione islamica dei diritti umani è essenzialmente teologica<sup>5</sup>, in quanto per i musulmani solo Dio, attraverso la rivelazione, ha fissato i diritti e i doveri propri dell'uomo come individuo e in relazione alla società. Nell'Islam infatti la legge è opera di Dio, che è fonte prima e ultima, e lo stesso concetto di diritto richiama quello di “dovere”, che è comandato da Dio al singolo o alla comunità<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. B. SIMION, *Il contributo della filosofia nella promozione dei diritti umani. Alcune riflessioni*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2013, p. 26 ss., il quale passa in rassegna l'evoluzione che in campo filosofico ha avuto il dibattito sul rapporto tra religione e concezione dei diritti umani.

<sup>2</sup> Cfr. A. PACINI, *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, p. 5 ss.

<sup>3</sup> Cfr. D. ANSELMO, *Sbari'a e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 172 ss.; G. CARACCILO DI BRIENZA, *Diritti umani ed Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Giappichelli, Torino, 2006.

<sup>4</sup> Cfr. A. AN-NA'IM, *Islam e diritti umani: oltre il dibattito sull'universalismo*, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Rivista on line ([www.juragentium.org](http://www.juragentium.org)), 2000, p. 1 ss.

<sup>5</sup> Cfr. P. RIDOLA, *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 23 ss., il quale si sofferma sul tema dell'evoluzione storica dei diritti islamici alla luce della loro tradizione divina, costituente il principale limite alla definizione di un costituzionalismo effettivamente compiuto.

<sup>6</sup> Cfr. M.A. AL-JABIRI, *The concepts of rights and justice in Arab-Islamic texts*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, Tauris, Londra-New York, 2009, p. 17 ss.

A differenza degli ordinamenti giuridici europei, caratterizzati da una netta separazione tra religione e Stato<sup>7</sup>, nei Paesi a tradizione islamica la coincidenza tra *civis* e *fideles* genera una visione confessionale dei diritti dell'uomo: il fondamento del diritto è Dio<sup>8</sup>, soggetto ultimo dei diritti, cui l'uomo è chiamato ad obbedire<sup>9</sup>, secondo il precetto coranico “O voi che credete! Al Dio obbedite e al suo Messaggero e a chi tra voi detiene il potere” (sura IV, versetto 59)<sup>10</sup>.

D'altra parte, i musulmani credono che la legge scaturisca da un messaggio rivelato da un Dio trascendente che si sottrae al controllo dei comuni mortali e che disciplina la vita degli esseri umani, decidendo dei loro diritti e doveri<sup>11</sup>. Si ha, dunque, la concezione di un Dio creatore da cui tutto trae origine, compresi gli atti dell'uomo<sup>12</sup>: essere musulmano implica una totale sottomissione al volere di Allah, quindi alla *Shari'a*<sup>13</sup>, che consente di comprendere l'esistenza degli individui e delle società islamiche<sup>14</sup>, essendo legittimata dalla rivelazione<sup>15</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. A. PIZZORUSSO, *Comparazione giuridica e diritto comparato delle religioni*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 1, 2001, p. 215 ss., il quale analizza la diversità tra i sistemi giuridici occidentali e quelli di matrice arabo-islamica, in riferimento alla tutela dei diritti di religione.

<sup>8</sup> Cfr. C. CORDONE, *La teoria islamica dei diritti umani*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1984, p. 581 ss., il quale precisa che Allah non è il Signore immediato, ma il suo dominio è amministrato attraverso la *Shari'a*.

<sup>9</sup> Cfr. S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 42 ss.

<sup>10</sup> Cfr. S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in *Rivista Internazionale diritti dell'uomo*, 2, 2001, p. 430 ss., la quale riporta che il Corano proclama che l'obbedienza è dovuta, secondo la seguente gerarchia, ad Allah, alla Legge proclamata dal Profeta e all'autorità.

<sup>11</sup> Cfr. S.A. ALDEEB SAHLIEH, *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1, 1999, p. 107 ss., il quale fa un preciso raffronto tra il diritto ebraico e quello islamico in merito al rapporto legge-Dio.

<sup>12</sup> Cfr. M. KHADDURI, *The Islamic conception of Justice*, Hopkins University Press, Baltimora, 1984, p. 94 ss., il quale sottolinea che nella tradizione giuridica sunnita è fortemente radicata la filosofia secondo cui giusto e ingiusto hanno fondamento solo nella volontà di Dio; W.B. HALLAQ, *A history of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 135 ss.

<sup>13</sup> Cfr. A. AL-QADIR UDA, *La Shari'a: costituzione fondamentale dei musulmani*, in A. PACINI (a cura di), *Il dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995, p. 34 ss., il quale evidenzia che il termine *Shari'a* viene riduttivamente tradotto con “legge divina”, ma in realtà essa rappresenta per i musulmani la “via”, il “cammino verso la fonte”, cosa che esprime la fedeltà della coscienza, del cuore, dell'intelligenza a Dio e agli insegnamenti del Profeta. La sua funzione è quella di regolare la condotta dell'uomo lungo una via rivelata affinché possa vivere all'insegna della verità e della giustizia; F. CASTRO, *Diritto musulmano e dei paesi musulmani*, in *Enciclopedia Giuridica*, Treccani, Roma, XI, 2001, p. 290 ss., il quale precisa che il vocabolo *Shari'a* ha un triplice significato: in senso latissimo indica la “via”, cioè la legge religiosa rivelata agli Ebrei, ai Cristiani e ai Musulmani; in senso lato, è la via rivelata ai soli Musulmani e quindi riguardante sia il foro esterno sia il foro interno; in senso stretto, indica poi la via o “legge religiosa” rivelata ai soli Musulmani per regolare solo il foro esterno.

<sup>14</sup> Cfr. G. GOZZI, *Le carte dei diritti nel mondo islamico*, in V. COLOMBO, G. GOZZI (a cura di), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 231 ss.

<sup>15</sup> Cfr. M. BORRMANS, *I diritti dell'uomo e le istituzioni islamiche*, in P. BRANCA, V. BRUGNATELLI, (a cura di), *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, Milano, 1995, p. 25 ss.

In una società musulmana le norme non possono dunque essere opera umana, perché Dio è al di sopra degli individui e della collettività<sup>16</sup> e disciplina i rapporti (anche) giuridici<sup>17</sup> tra gli uomini e Dio stesso<sup>18</sup>.

Gli Stati non sarebbero dunque legittimati a produrre alcuna codificazione che non rispetti la Legge Divina<sup>19</sup>, in quanto essa è fonte massima nell'interpretazione delle dinamiche sociali, prima tra tutte la distinzione tra musulmani e non musulmani<sup>20</sup>: ciò fa acquisire specificità alla questione islamica della tutela dei diritti umani, in quanto essa è rivendicata non sulla base di considerazioni sociali, bensì sulla base della sua connotazione specificamente religiosa<sup>21</sup>.

L'Islam tuttavia riconosce dignità (*halifa*) all'uomo, poichè egli è luogotenente o vice-reggente di Dio sulla terra. Il relativo fondamento è però divino, per cui è Dio stesso a stabilirne l'estensione, le prerogative e le regole di espressione concreta<sup>22</sup>. Ciò ostacola una effettiva emersione dei diritti universali dell'uomo<sup>23</sup>.

Altro impedimento ad una piena evoluzione del sistema islamico verso una concezione moderna dei diritti dell'uomo potrebbe essere lo stesso concetto di diritto (*haqq*) la cui idea, ben lontana da quella sviluppata dalla dottrina occidentale<sup>24</sup>, è connessa con quella di

---

<sup>16</sup> Cfr. S.A. ALDEEB SAHLIEH, *Stato, religione e diritti dell'uomo nel mondo musulmano*, in G. VERCELLIN, M. NORDIO (a cura di), *Islam e diritti umani: un (falso?) problema*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, p. 44 ss., il quale sottolinea che tale concezione musulmana di Dio legislatore è di origine ebraica: la Bibbia, infatti, è considerata il contenitore delle norme che Dio ha imposto al suo "popolo eletto" e da cui nessuno può discostarsene.

<sup>17</sup> Cfr. V. FRONZONI, *Introduzione ai sistemi politico-giuridici dell'Islam*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2009, p. 275 ss., il quale approfondisce le fonti del diritto islamico.

<sup>18</sup> CORANO, sura XXXIII, versetto 36: "E nessun credente e nessuna credente, allorché Iddio e il Suo Messaggero hanno deciso una cosa, ha diritto di liberamente discutere per proprio conto, e chi si ribella a Dio e al Suo Messaggero erra d'erranza evidente".

<sup>19</sup> Cfr. M. HADI ABDEKHODA'I, *Diritto umanitario e diritti dell'uomo: una prospettiva religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 2, 2001, p. 32 ss., il quale chiarisce che quando vengono nominati i diritti dell'uomo, taluni pensano che essi si contrappongano al "diritto di Dio". Questa opinione è errata: il "diritto di Dio" non contraddice i diritti dell'uomo, anzi Dio ha raccomandato agli uomini la tutela dei propri diritti e questi sono stati concepiti da Dio Altissimo per il progresso e la felicità del genere umano.

<sup>20</sup> Cfr. S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, cit., p. 430 ss., la quale evidenzia che quella in esame è una delle poche discriminazioni a trovare spazio nell'ordinamento islamico: l'Islam, ad esempio, non ha mai avuto cognizione delle discriminazioni razziali, né ha mai amato le categorie etniche che hanno devastato l'Europa.

<sup>21</sup> Cfr. A. PACINI, *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 5 ss., il quale ritiene che la connotazione religiosa dei diritti umani nell'Islam rappresenti una sfida anzitutto perché occorre identificare quale sia il fondamento del diritto che, mentre nelle dichiarazioni internazionali è l'uomo stesso, nel diritto musulmano è Dio.

<sup>22</sup> Cfr. A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1992, p. 37 ss., il quale afferma che questa unitarietà, derivante direttamente dal concetto di unicità di Dio, rappresenta il vero capolavoro dell'Islam.

<sup>23</sup> Cfr. M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 7 ss.

<sup>24</sup> Cfr. C. CHÉHATA, *La religion et les fondements du droit en Islam*, in *Archives de philosophie du droit*, 18, 1973, p. 17 ss., il quale sottolinea che nella giurisprudenza tradizionale sunnita la nozione di diritto naturale sembra essere assorbita ed esaurita in quella di diritto divino rivelato, al punto che la teologia islamica ortodossa non ammette l'esistenza di un diritto naturale, cioè di un diritto che nasce dalla natura ed è, in quanto tale, indipendente dalla rivelazione e dei dogmi religiosi.

giustizia, da intendersi nei termini di uguaglianza, per cui agire secondo giustizia rimanda ad un'azione perfetta che conferma l'ordine voluto da Dio<sup>25</sup>. Di conseguenza, il singolo è pensato in relazione ad Allah, senza alcuna considerazione della società o dello Stato, ed entra a far parte della società solo perché appartenente alla comunità religiosa.

I pilastri dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani e dell'uguale libertà non trovano conferma nel diritto musulmano classico che, invece, si fonda su tre fondamentali relazioni di disuguaglianza: quella tra uomo e donna, quella tra musulmano e non musulmano, quella tra libero e schiavo<sup>26</sup>. I giuristi musulmani moderni ritengono tuttavia che tale concezione sia stata superata, a sostegno del fatto che l'Islam ha migliorato la condizione degli schiavi, legiferando sulla schiavitù, e ha aperto la strada alla loro emancipazione<sup>27</sup>, determinando una definitiva scomparsa dell'istituto stesso<sup>28</sup>. Circa le altre disuguaglianze il Corano afferma il principio di "non differenziazione", per cui la donna e l'uomo sono posti sullo stesso piano, data la loro condizione ontologica preesistente: tale orientamento elimina, o meglio limita, le principali discriminazioni precedenti all'epoca islamica<sup>29</sup>.

Il mondo musulmano non presenta certamente orientamenti conformi circa i diritti umani. Istituzioni politiche, intellettuali e sociali rivendicano il riconoscimento dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. La dottrina conservatrice<sup>30</sup> considera la *Shari'a* come unica possibilità di organizzazione della società, in quanto fedele alla visione islamica tradizionale del diritto: secondo tale corrente i diritti dell'Islam si oppongono ai diritti delle dichiarazioni internazionali<sup>31</sup> in quanto i primi (dignità, libertà, uguaglianza, beneficenza, responsabilità, cooperazione e giustizia) sono di derivazione divina e trovano nel Corano la

---

<sup>25</sup> Cfr. J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, cit., p. 7 ss.

<sup>26</sup> Cfr. H. MEHRPOUR, *Carte internazionali e Dichiarazioni della Conferenza islamica*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, p. 88 ss., il quale offre una disamina delle tre disuguaglianze nel diritto musulmano.

<sup>27</sup> Cfr. S. BARBIROTTI, *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, cit., p. 433 ss., la quale rileva che la schiavitù è un istituto tuttora formalmente valido per la *shari'a*, nonostante anche i più conservatori sono disposti ad ammettere che il Corano intendeva giungere ad abolire la schiavitù. Ciò esprime in modo chiaro l'attitudine degli Stati arabo-islamici contemporanei a non intaccare la *shari'a* in virtù della sua sacralità e inviolabilità.

<sup>28</sup> Cfr. M. SIMONE, *Islam e diritti umani*, in *La civiltà cattolica*, 2, 2001, p. 397 ss., il quale evidenzia che rimangono aperti i problemi causati dalla disuguaglianza tra uomo e donna e da quella tra musulmano e non musulmano.

<sup>29</sup> Cfr. S. AL-KAYLANI, *Concepts of human rights in Islamic doctrines (Sunni, Shi'ites, Isma'ilis, Qarmatians, Mu'tazilis, Sufis, Wahhabis)*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, Tauris, Londra-New York, 2009, p. 183 ss.

<sup>30</sup> Cfr. M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 7 ss., la quale sottolinea che tale tendenza caratterizza Stati come Arabia Saudita e Sudan.

<sup>31</sup> Cfr. A. PACINI, *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 7 ss., il quale sottolinea che le dichiarazioni islamiche dei diritti dell'uomo si pongono in una prospettiva alternativa rispetto alle dichiarazioni dell'ONU e avanzano pretese di universalità, che non si limitano al piano della verità religiosa trascendente e al piano etico-spirituale, bensì si estendono sul piano politico e giuridico, dato il nesso assai stretto nell'Islam tra religione e organizzazione giuridica e politica.

loro fonte<sup>32</sup>. I sostenitori di tale teoria rivendicano dunque l'antiorità della concezione islamica rispetto all'Occidente, la non comparabilità dell'Islam giuridico con il diritto occidentale e il ripristino della superiorità della religione sulle dottrine filosofiche ed individualiste<sup>33</sup>. Ciò ostacola l'accettazione piena dei diritti umani, così come riconosciuti dalle Dichiarazioni internazionali, e una loro traduzione in concrete prassi giuridiche nelle società musulmane<sup>34</sup>. In particolare, si è sostenuta l'impossibilità di teorizzare una eguaglianza tra uomini e donne, così come tra musulmani e non musulmani, in quanto le prime sono sottomesse ai mariti e i secondi sono considerati cittadini inferiori perché non appartenenti alla comunità islamica<sup>35</sup>; si è altresì ribadito che la fonte dei diritti umani è nelle scritture sacre, le quali garantiscono la tutela della dignità umana e rappresentano il sistema da preferire su ogni altro.

Il diritto islamico tuttavia si struttura in norme di diritto divino e di diritto positivo. Tale impianto costituisce l'obiezione di chi ha ritenuto che non esiste una vera e propria contrapposizione tra quanto stabilito nelle fonti sacre e le teorie sui diritti dell'uomo<sup>36</sup>. Secondo questo orientamento cd. pragmatico, sarebbe possibile innovare gli istituti classici del diritto islamico: i Paesi del Nord Africa infatti hanno introdotto riforme per la tutela della donna nel matrimonio poligamico, nel ripudio unilaterale da parte dell'uomo o nella manifestazione del consenso matrimoniale<sup>37</sup>. Esempi pratici sono offerti dalla *Mudawwana*, che nel 2004 ha riformato il diritto di famiglia marocchino, prevedendo la clausola della monogamia<sup>38</sup>; l'ordinamento tunisino nel 1956 ha abolito la poligamia, reinterprestando il versetto 129 della Sura IV, che impone un equo trattamento delle donne<sup>39</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. A. AL-WĀHID WAFĪ, *I diritti umani e i cinque obiettivi della shari'a*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, p. 63 ss., il quale rileva che i diritti dell'uomo sono sempre stati presenti e tutelati all'interno della *shari'a*, essendo stata la legge sacra a riconoscerli prima di ogni altro documento giuridico, incluso quello sviluppato nel contesto occidentale, ove la materia si è consolidata soltanto negli ultimi secoli.

<sup>33</sup> Cfr. B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 35 ss.

<sup>34</sup> Cfr. M. SIMONE, *Islam e diritti umani*, cit., p. 399 ss., il quale riporta il caso dell'Arabia Saudita la quale nel 1970, in una risposta a una richiesta ufficiale delle Nazioni Unite riguardante la situazione dei diritti umani nel Regno saudita, ribadisce il rifiuto di ad ammettere il matrimonio della donna musulmana con il non musulmano, nonché quello di ammettere la possibilità per il musulmano di cambiare religione e la liceità dei sindacati per i lavoratori.

<sup>35</sup> Cfr. S.H. TABANDEH, *A Muslim commentary on Universal Declaration of Human Rights*, Guilford, Goulding, 1970, p. 72 ss.

<sup>36</sup> Cfr. M. CHAROUTI HASNAOUI, *La schiavitù e lo statuto socio-giuridico dello schiavo: lettera musulmana*, in *Quaderni storici*, 3, 2007, p. 659 ss.

<sup>37</sup> Cfr. R. ALUFFI BECK-PECOZZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 86 ss.

<sup>38</sup> Cfr. M. LOUKILI, *La nuova Mudawwana marocchina: una riforma nella modernità*, in R. ALUFFI BECK-PECOZZ (a cura di), *Persone, famiglie, diritti. Riforme legislative nell'Africa Mediterranea*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 48 ss.

<sup>39</sup> Cfr. A. AMOR, *Costituzione e religione negli Stati musulmani. Lo Stato musulmano*, in *Coscienza e libertà*, 29, 1997, p. 60 ss., il quale rileva che la Tunisia rappresenta un esempio di modernizzazione di estremo rilievo, nel prevedere che il matrimonio può essere solo consensuale e vietando la poligamia; il divorzio può essere pronunciato solo

Un terzo orientamento minoritario, cd. riformista, intende creare ponti di dialogo tra l'Islam e la modernità<sup>40</sup>, sostenendo la piena compatibilità tra la tutela dei diritti dell'uomo e i principi della rivelazione coranica e traducendo con formulazioni moderne i principi che lo stesso Corano condivide ed esprime. I diritti umani possono dunque essere pienamente radicati nel patrimonio religioso islamico, attraverso una revisione radicale di tutta la storia e la prassi politica dell'Islam, per tornare alle sue vere radici e al suo messaggio originale<sup>41</sup>. La proposta di una moderna *Shari'a*, capace di aprirsi al pluralismo esistente nelle società contemporanee, dimostrerebbe la preesistenza dei diritti dell'uomo<sup>42</sup>.

Gli orientamenti dottrinali dimostrano la possibilità di un superamento della disparità tra musulmani e non musulmani, verso la definizione di un concetto di cittadinanza egualitaria e che superi situazioni di marginalità sociale e giuridica<sup>43</sup>. Si auspica dunque la creazione di un denominatore legale minimo volto a garantire all'uomo il pieno godimento delle sue libertà, senza rinnegare la tradizione islamica che, anzi, può costituire il fondamento per il rispetto dei diritti in esame<sup>44</sup> ma avvicinando il più possibile questa alle culture considerate "altre"<sup>45</sup>.

L'internazionalizzazione dei diritti umani ha spinto molti Stati islamici a superare le prospettive nazionali legate al principio di sovranità<sup>46</sup>, tentando un'armonizzazione tra le evoluzioni universali e la dimensione musulmana<sup>47</sup>. Le evoluzioni registrate hanno evidenziato tuttavia un tentativo di rivendicare a livello internazionale la propria specifica identità culturale<sup>48</sup>.

---

davanti ad un tribunale, su istanza del marito o della moglie e l'adozione, interdetta dalla interpretazione dominante della *Shari'a*, è stata accettata e regolarizzata dal 1958.

<sup>40</sup> Cfr. P. BRANCA, *Islam: il profondo travaglio di una civiltà*, in *Vita e pensiero*, 6, 2001, p. 501 ss.; A. GIANNASI, *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, 1, 2000, p. 38 ss.

<sup>41</sup> Cfr. P. BRANCA, *La sfida dei modernisti*, in *Il Dialogo-Al Hiwar, Speciale Shari'a*, 4, 2003, p. 128 ss.

<sup>42</sup> Cfr. D. ANSELMO, *Shari'a e diritti umani*, cit., p. 186 ss.

<sup>43</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*, 1, 1999, p. 44 ss.

<sup>44</sup> Cfr. G. GOZZI, *Islam e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 42 ss.

<sup>45</sup> Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Universalità di quale uomo*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 74 ss.

<sup>46</sup> Cfr. L. GALATINI, *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, in V. COLOMBO, L. GALATINI (a cura di), *Diritti umani e identità religiosa. Islam e Cristianesimo in Medio Oriente: un profilo storico giuridico*, Vita e Pensiero, Milano, 2013, p. 12 ss.

<sup>47</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, cit., p. 45 ss.

<sup>48</sup> Cfr. A. FERRARI, *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 16 ss.; G. GOZZI, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 248 ss., il quale rileva che la logica giuridica metodologica resta essenzialmente "etnocentrica" e richiama paradigmi valutativi invariabili in quanto assoluti.

I documenti islamici in materia di diritti umani<sup>49</sup> sono la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* del 1981, la *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam* del 1990 e la *Carta Araba dei diritti dell'uomo* del 1994, novellata nel 2004<sup>50</sup>, oltre a due dichiarazioni minori, la *Carta tunisina dei Diritti umani* del 1985<sup>51</sup> e la *Carta araba dei diritti dell'uomo e dei popoli* del 1986<sup>52</sup>.

Protagonisti nella stesura dei documenti sono stati il Consiglio Islamico, un'organizzazione privata con sede in Londra, la Lega degli Stati Arabi, creata nel 1945<sup>53</sup>, e l'Organizzazione per la Conferenza Islamica (OCI), che riunisce i Ministri degli Affari Esteri degli Stati islamici e alla quale fanno riferimento tutti gli ordinamenti di fede islamica, per i

---

<sup>49</sup> Cfr. S. ANGIOI, *Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo nell'Islam*, cit., p. 3 ss., la quale ricorda che, oltre a quelli principali, sono stati elaborati anche numerosi progetti già a partire dagli anni '60, sia nell'ambito della Lega degli Stati arabi, sia nell'ambito dell'Organizzazione per la Conferenza Islamica (OCI). Nel primo caso fu istituita già nel 1968 una Commissione regionale araba per i diritti dell'uomo alla quale fu demandato il compito di elaborare il progetto di una Carta regionale araba per i diritti dell'uomo. Il progetto fu sottoposto all'attenzione degli Stati membri della Lega ma non ottenne un'approvazione definitiva. Riguardo all'OCI, invece, il progetto di una Dichiarazione dei diritti e dei doveri fondamentali dell'uomo nell'Islam risale al 1979 e fu elaborato sotto l'egida del Regno dell'Arabia Saudita, caratterizzandosi per il tenore più "laico": ad esso sono seguiti sia il progetto redatto a Tai'f nel 1981, sia quello approvato a Teheran nel 1989.

<sup>50</sup> Cfr. M. MODICA, *Sulle "Carte" dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico. 1948-1994*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 1, 1995, p. 12 ss., il quale analizza le modifiche apportate.

<sup>51</sup> Cfr. P. UNGARI, M. MODICA, *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo. Le "carte" delle organizzazioni araba, islamica e africana*, Euroma, Roma, 2000, p. 53 ss., i quali rilevano che la Carta è il frutto dell'impegno in materia di diritti umani della Lega tunisina dei diritti dell'Uomo. Molte delle disposizioni della stessa riprendono quanto disposto dalla Dichiarazione ONU del 1948, nonostante i problemi sollevati nella fase della sua redazione con riferimento ai limiti imposti dalla *shari'a* nella materia del matrimonio di una donna con un non musulmano e di libertà di religione. Il testo definitivo, infatti, non parla di libertà di modificar il proprio credo quanto della libertà di scegliere la religione, evidenziando così la forza della tradizione in un ordinamento, come quello tunisino, che ha sempre cercato di applicare un riformismo laico nella modernizzazione delle istituzioni.

<sup>52</sup> Cfr. F. MORONI, *La nuova Carta islamica dei diritti dell'uomo*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 1, 1990, p. 75 ss., la quale ricorda che la Carta è stata firmata a Siracusa nel dicembre 1986 da un Comitato composto da giuristi provenienti da tutto il mondo arabo, esperti in diritto musulmano: l'obiettivo è stato quello di redigere una Carta Araba dei diritti Umani che potesse rivestire carattere ufficiale. Il documento definitivo trasmesso alla Lega Araba, però, non è stato adottato, facendo scemare il progetto. La Carta, tuttavia, ha continuato a rappresentare un documento rilevante nel processo arabo-islamico volto alla promozione della cultura dei diritti, sia dei singoli che dei popoli. In documento, in particolare, prevede nell'ambito della libertà nel matrimonio, la libertà di scegliere il partner, senza alcun riferimento al credo religioso, mentre non è inserito, in materia di libertà religiosa, un comma relativo alla possibilità di mutare la religione, confermando anche in questo caso la mancanza di una volontà di superare la normativa sharaitica.

<sup>53</sup> Cfr. A. AN-NA'IM, *Human rights in the Arab world: a regional perspective*, in *Human Rights Quarterly*, 23, 2001, p. 701 ss., il quale rileva che essa è costituita dal Regno di Giordania, Emirati Arabi Uniti, Bahrein, Repubblica Tunisina, Repubblica Democratica Popolare Algerina, Repubblica del Gibuti, Regno d'Arabia Saudita, Repubblica Democratica di Somalia, Repubblica Democratica dell'Iraq, Sultanato dell'Oman, Stato di Palestina, Qatar, Kuwait, Repubblica Libanese, Libia, Repubblica Araba d'Egitto, Regno del Marocco, Repubblica Islamica di Mauritania, Repubblica Yemenita. La Lega è stata tra i principali soggetti a promuovere una teoria dei diritti laica e sganciata dalla visione sharaitica.

quali la religione costituisce criterio distintivo e ragion d'essere<sup>54</sup> per essere ammessi alla Conferenza stessa<sup>55</sup>.

Il fattore religioso costituisce il tratto comune, poiché i documenti riconoscono che la *ummah* è la migliore tra le comunità e i diritti umani conformi alla *Shari'a* come i migliori diritti. Oggetto di critiche è stata la Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo, in quanto il documento rappresenta una presa di posizione di intellettuali e giuristi musulmani, preoccupati di chiarire la posizione islamica sui diritti dell'uomo e di confutare l'antinomia tra il Corano e la moderna concezione degli stessi diritti. Il concetto di universalità, che dovrebbe fondare il documento, vacilla non solo perché esso si applica solo all'universalità dei musulmani, i cui diritti e doveri sono enumerati con particolare riferimento alle prescrizioni religiose da cui essi derivano, ma anche perché il Consiglio Islamico d'Europa non rappresenta la totalità del mondo islamico. Obiettivo ultimo del documento è stato costituire un ordine giuridico islamico<sup>56</sup>.

Lo stampo teologico della Dichiarazione costituisce un ulteriore ostacolo alla sua pretesa universalistica. Ogni articolo infatti è "giustificato" dalla citazione di versetti del Corano o sunne del Profeta, così da orientarne i relativi contenuti. Il Preambolo<sup>57</sup> sottolinea il fondamento divino dei diritti umani che, per tal motivo, non possono essere abrogati né violati; l'inviolabilità del diritto alla vita (art. 1) può cedere solo in nome della Legge islamica; il riconoscimento del diritto alla libertà personale individuale e collettiva (art. 2) è limitato dal richiamo al versetto 41 delle sure XLI e XXII, mentre il diritto all'eguaglianza, tutelato dall'art. 3, è soggetto all'obbedienza alle prescrizioni della Legge divina, che determinano la differenza tra gli individui: solo un buon musulmano può essere considerato di

---

<sup>54</sup> Cfr. E. FERIOLI, *L'evoluzione dell'ordinamento costituzionale dei Paesi del Maghreb. «Cosmesi politica» o riforma sostanziale?*, in *Diritto pubblico comparato europeo*, 1, 2003, p. 26 ss., il quale ricorda che in alcune Costituzioni la *Shari'a* viene indicata come "la" fonte principale del diritto (come in Egitto e in Qatar) o una delle fonti principali (in Kuwait). Anche nei Paesi in cui le Costituzioni non dicono nulla, però, la legislazione o la prassi risentono dell'influenza del diritto islamico soprattutto in determinate materia come il diritto successorio e quello di famiglia: è il caso dell'Algeria il cui codice di famiglia riprende i principi della Legge islamica sebbene questa non venga citata tra le fonti del diritto. Inoltre, vi sono dei casi in cui la *Shari'a* viene applicata direttamente in alcuni ambiti e quindi coesiste con il diritto positivo; parimenti, in altri Stati, il diritto positivo è subordinato alla *Shari'a* a cui tutte le leggi devono uniformarsi.

<sup>55</sup> Cfr. C. CAMPIGLIO, *Incontri di fede e culture: Precetto divino, diritti umani, legge dello Stato*, Collegio universitario S. Caterina da Siena, Pavia, 2004, p. 133 ss., la quale sottolinea che tutti gli Stati appartenenti all'OCI sono accomunati da un'ispirazione islamica intesa in "senso politico-religioso".

<sup>56</sup> Cfr. P. BELLINI, *Diritti secolari e diritti religiosi: questioni di metodo*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 3, 2003, p. 271 ss., il quale evidenzia che ciò va manifestamente contro l'oggetto essenziale della Dichiarazione, ossia la tutela della persona umana, che è sempre troppo debole e sguarnita di fronte ai sistemi politici e ai poteri costituiti.

<sup>57</sup> Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo, Preambolo: "*I diritti dell'uomo nell'Islam non dipendono dalla generosità di un re o di un governo, né dalle decisioni emanate da un potere locale o da un'organizzazione internazionale. Si tratta, infatti, di diritti cogenti in virtù della loro origine divina, che non possono essere soppressi, invalidati, violati o trascurati?*". Il testo completo della Dichiarazione è consultabile sul sito [www.islam-online.it](http://www.islam-online.it).

valore superiore rispetto agli altri individui. Di ispirazione chiaramente sharaitica sono gli artt. 19 e 20, che disciplinano il diritto di contrarre matrimonio e di fondare una famiglia: la Dichiarazione in linea teorica avrebbe voluto eliminare ogni differenza di genere, anche se di fatto il matrimonio è definito secondo le caratteristiche della religione islamica<sup>58</sup>.

Un'attenzione va rivolta all'art. 13 che disciplina la libertà religiosa: “*ognuno dispone della libertà di religione e pertanto della libertà di praticarla uniformemente alle sue credenze, secondo la sura coranica che stabilisce “Voi avete la vostra religione, io la mia”*”. Appare evidente il tentativo fallimentare di offrire una garanzia universale a tale diritto, in quanto il richiamo alla fonte divina è un velato tentativo di proselitismo. La libertà religiosa è infatti condizionata all'obbligo di pensare in conformità a quanto stabilito dalla Legge islamica<sup>59</sup>.

L'art. 25, per il quale la *Shari'a* è fonte di riferimento per interpretare ogni articolo della Dichiarazione<sup>60</sup>, costituisce la conferma definitiva dell'essenza teologica della Dichiarazione.

Nonostante le incerte pretese universalistiche del documento<sup>61</sup>, esso ha rappresentato il primo passo del processo di adeguamento del messaggio alla realtà contemporanea<sup>62</sup>.

Anche la Dichiarazione del Cairo del 1990 (Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam), è solo una teorica enunciazione di diritti. Essa infatti non è stata ratificata dagli Stati islamici. Occorre tuttavia notare che il linguaggio prettamente giuridico del documento in esame<sup>63</sup> ne favorisce una similitudine con la Dichiarazione dell'ONU del 1948<sup>64</sup>.

Il Preambolo autoreferenziale (“*Questa Dichiarazione servirà come guida generale agli Stati Membri nel campo dei diritti umani?*”) dimostra anzitutto la coincidenza tra Stati promotori e Stati destinatari del messaggio ivi contenuto<sup>65</sup>. L'affermazione che la comunità islamica “*è la migliore che Dio abbia creato, espressione di una civiltà equilibrata, basata sull'armonia tra le esigenze della vita spirituale e quelle della vita materiale?*” sancisce inoltre la natura confessionale dei diritti umani, il cui fondamento è solo Dio<sup>66</sup>. Destinatario della tutela predisposta dalla Dichiarazione, che avrebbe portata universale, è il musulmano credente, la cui “*vera fede garantisce un accrescimento*

---

<sup>58</sup> Cfr. R. ALUFFI BECK-PECOZZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, cit., p. 93 ss.

<sup>59</sup> Cfr. A. MERAD, *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, p. 124 ss., il quale sottolinea che la formulazione dell'art. 13 lascia evidentemente irrisolto non solo il problema del divieto di apostasia, che il Corano condanna in numerosi versi, ma anche il problema degli effetti della disparità di culto sul matrimonio.

<sup>60</sup> Cfr. L. GALATINI, *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, cit., p. 20 ss.

<sup>61</sup> Cfr. B. LEWIS, *La crisi dell'Islam*, Mondadori, Milano, 2005, p. 36 ss., il quale definisce questo quadro di radicalismo religioso e culturale come un sentimento di rabbia nei confronti del mondo occidentale.

<sup>62</sup> Cfr. M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 28 ss.

<sup>63</sup> Cfr. A.E. MAYER, *Islam and Human Rights. Traditions and politics*, Westview Press, London, 1999, p. 101 ss.

<sup>64</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, cit., p. 53 ss.

<sup>65</sup> Cfr. E. PACE, *La Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, in *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, 2, 1992, p. 29 ss.

<sup>66</sup> Cfr. S. ANGIOI, *Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo nell'Islam*, cit., p. 10 ss.

della dignità sulla via dell'umana perfezione" (art. 1), in quanto "l'Islam è la religione naturale dell'uomo" (art. 10).

I mancati richiami al Corano sono sostituiti da quelli sharaitici: l'art. 24 prevede infatti che "tutti i diritti enunciati in questo documento sono subordinati alla disposizioni della Shari'a", mentre l'art. 25 stabilisce che "la Shari'a islamica è la sola fonte di riferimento per spiegare e chiarire ogni articolo di questa Dichiarazione"<sup>67</sup>.

Il richiamo confessionale risulta ancora più evidente nel disciplinare il diritto di famiglia. L'art. 6 prevede che "la donna è uguale all'uomo in dignità; i suoi diritti sono equivalenti ai suoi doveri. Essa gode dei diritti civili, è responsabile della sua indipendenza economica e ha il diritto di conservare il patronimico e i legami familiari. Il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione". Come nella Dichiarazione del 1981, il discrimine risulta ancora essere l'appartenenza fideistica: a dimostrazione di ciò, il diritto di formare una famiglia (art. 5) è riconosciuto a uomini e donne senza alcuna distinzione di genere, pur nel rispetto della legge islamica.

Un approccio universale del documento è rilevabile dal riconoscimento di altri diritti che, seppure di ispirazione fideistica, richiamano quelli universalmente riconosciuti<sup>68</sup>: il contenuto dell'art. 3, che vieta di uccidere persone non belligeranti, come vecchi, donne e bambini, prevede di provvedere alle cure mediche per i feriti, al cibo, al riparo e agli indumenti per i prigionieri, richiama le norme di diritto islamico in caso di guerra; la proibizione di qualsiasi attività che inciti all'odio su base etnica o religiosa ovvero di qualunque forma di discriminazione razziale (art. 22 lett. b); l'art. 11, che definisce il colonialismo come "la forma di asservimento più dannosa" e sancisce che "i popoli oppressi dal colonialismo hanno il pieno diritto alla libertà e alla autodeterminazione", costituisce l'elemento di maggiore novità della presente Dichiarazione, nel definire una precisa presa di posizione contro il colonialismo e una chiara affermazione del diritto dei popoli all'autodeterminazione<sup>69</sup>.

Nel 2004 i Capi di Stato della Lega Araba hanno adottato La Carta Araba dei diritti dell'uomo (CADU)<sup>70</sup>. La sua emanazione crea un contrasto con l'organizzazione interna degli

---

<sup>67</sup> Cfr. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000, p. 219 ss., il quale afferma che il principio che la legge islamica sia il solo riferimento interpretativo della disciplina contenuta nella Dichiarazione esprime la volontà di evitare che una dichiarazione contenente precetti che hanno origine in una cultura islamica alla quale sono destinati possano essere letti e interpretati facendo ricorso a categorie culturali differenti, che potrebbero distorcere il senso e il contenuto.

<sup>68</sup> Cfr. E. PACE, *La Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, cit., p. 30 ss., il quale sottolinea che non si tratta semplicemente di una giustapposizione dei principi ricavati dalla Shari'a e adattati al linguaggio moderno dei diritti umani ma, al contrario, siamo dinanzi ad un tentativo di mettere in primo piano i contenuti universali dei diritti.

<sup>69</sup> Cfr. A.E. MAYER, *Islam and Human Rights. Traditions and politics*, cit., p. 103 ss.

<sup>70</sup> Cfr. C.B. CEFFA, *La libertà religiosa nell'Islam: la Carta araba dei diritti dell'uomo*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2011, p. 205 ss., la quale precisa che la Lega di fatto è stata l'unica organizzazione regionale araba ad aver dato alla luce

Stati più conservatori, specie in tema di diritti civili e politici<sup>71</sup>: l'art. 19 infatti sancisce che “il popolo è fonte del potere”, in netta contraddizione con la dottrina politica islamica secondo cui la sovranità appartiene a Dio. Al momento dell'adozione dunque Yemen e Sudan criticarono fortemente il testo, il Kuwait indugiò nella sottoscrizione e l'Arabia Saudita, pretese che la conformità del documento alla *Shari'a* e alla Dichiarazione del Cairo del 1990<sup>72</sup>. La pretesa dello Statuto della Lega che la Carta fosse ratificata da almeno sette Stati fu vana, in quanto solo l'Iraq la sottoscrisse<sup>73</sup>.

Il Preambolo del documento del 2004<sup>74</sup> ne rappresenta la portata innovativa, in quanto sancisce l'universalità e la complementarietà dei diritti in riferimento anche ai documenti internazionali<sup>75</sup>. La definizione dei diritti di cui ciascun uomo è titolare è seguita dalla predisposizione della relativa tutela giudiziaria: l'eguaglianza davanti alla legge e alla giustizia (artt. 11 e 12) è tutelata dal diritto ad un equo processo davanti a un tribunale competente, indipendente e parziale, istituito dalla legge (art. 13).

Altro fattore di novità è il carattere laico del documento: la Carta infatti fa formale riferimento alla Nazione araba<sup>76</sup> come culla delle religioni e luogo di origine della civiltà e non più alla *Shari'a* come fonte di produzione dei diritti fondamentali dell'uomo. Scopo del documento è dunque la collocazione dei diritti dell'uomo al centro delle preoccupazioni nazionali degli Stati arabi, rendere l'essere umano consapevole della sua identità, facendo in

---

una Carta, ratificata ed entrata in vigore, valevole come piattaforma comune per quei principi di libertà a cui dovranno attenersi le nazioni arabe coinvolte al fine di assicurare ai rispettivi popoli la giusta garanzia dei diritti civili, economici, politici e sociali. L'Autore precisa inoltre che essa è stata approvata per la prima volta con la risoluzione n. 5437 del 1994 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi

<sup>71</sup> Cfr. F. TRAMONTANA, *La nuova Carta Araba dei diritti dell'Uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 2, 2005, p. 1488 ss., la quale ricorda che.

<sup>72</sup> Cfr. C. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 336 ss., il quale evidenzia che l'Arabia Saudita eccepì che un documento della Lega sui diritti umani era inutile dal momento che esisteva già quello dell'OCI.

<sup>73</sup> Cfr. C.B. CEFFA, *La libertà religiosa nell'Islam: la Carta araba dei diritti dell'uomo*, cit., p. 208 ss., il quale ricorda che l'insuccesso ha spinto la Lega ad un'attenta revisione dello stesso documento anche a seguito di diverse iniziative di cui si fecero promotori alcuni Stati Arabi: lo Yemen, ad esempio, nel 2002 ha organizzato un incontro a riguardo, concludendo con la redazione di un documento dal titolo «Dichiarazione di Sanaa per la modernizzazione della Carta araba dei diritti dell'uomo»; nel 2003 il *Cairo Institute for human rights studies* ha organizzato una conferenza a Beirut durante la quale è stata adottata «La Dichiarazione di Beirut», protesa a sottolineare i limiti della Carta e, in particolare, la mancanza di meccanismi di controllo, chiedendo un adeguamento agli standard dei documenti internazionali in materia di diritti umani.

<sup>74</sup> Il testo della Carta Araba dei Diritti dell'Uomo è consultabile sulla rivista *Lares et Urbs*, gennaio 2009, p. 1 ss.

<sup>75</sup> Cfr. L. GALATINI, *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, cit., p. 21 ss., il quale rileva che mentre nella Carta del 1994 i testi citati venivano posti tutti sullo stesso piano, nel preambolo del 2004, al contrario, si dice che gli Stati contraenti riaffermano i principi dei documenti delle Nazioni Unite mentre si limitano a tener conto della Dichiarazione del Cairo.

<sup>76</sup> Cfr. F. MINGANTI, *Che cosa sono i movimenti politici arabi*, Astrolabio, Roma, 1971, p. 5 ss., il quale spiega che il Nazionalismo arabo è un movimento ideologico che ha animato la ricomparsa sulla scena mondiale dell'insieme dei popoli arabofoni.

modo che si sviluppi una cultura della fratellanza umana, tolleranza e di apertura verso gli altri<sup>77</sup>.

In tale prospettiva è affermato il principio di non discriminazione (art. 3), che si concretizza in un regime di pari opportunità e uguaglianza sostanziale tra uomo e donna (cd. di genere). La declinazione del principio in esame attraversa tutto il documento: il diritto della donna di trasmettere la propria cittadinanza ai figli (art. 29); la piena libertà dei genitori di scegliere l'educazione religiosa da impartire ai figli (art. 30); la tutela del diritto al lavoro vieta discriminazioni in base al sesso (art. 34); la disciplina del diritto all'istruzione impegna gli Stati ad adottare tutte le misure appropriate per assicurare la collaborazione tra uomini e donne al fine di raggiungere gli obiettivi dello sviluppo (art. 41).

L'affermazione del principio di non discriminazione di genere è tuttavia smentita sul piano dei rapporti interpersonali uomo-donna all'interno della famiglia<sup>78</sup>: l'art. 38 infatti rinvia implicitamente alla normativa islamica in vigore nei Paesi aderenti alla Carta per disciplinare i diritti e i doveri reciproci dei coniugi<sup>79</sup>. A tal proposito la Commissione Internazionale dei Giuristi ha rilevato i limiti del documento, auspicando la realizzazione di un ponte tra gli strumenti internazionali e religiosi che fondano il riconoscimento dei diritti della donna, la cui uguaglianza rispetto all'uomo si prevede "davanti alla legge", ma non "nella legge"<sup>80</sup>.

Ad oggi la Carta Araba dei Diritti dell'Uomo è stata ratificata da dieci Stati arabi<sup>81</sup>, i quali si sono impegnati a modificare le proprie leggi e politiche in accordo con le disposizioni della Carta.

I limiti presenti nei documenti analizzati inducono a riflettere su quale tutela in materia di libertà religiosa sia riconosciuta alle minoranze religiose presenti nei territori islamici.

Il diritto di libertà religiosa nei Paesi musulmani è certamente oggetto di ampi dibattiti<sup>82</sup>: le cronache ci consegnano casi di apostasia puniti con la pena di morte<sup>83</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 32 ss.

<sup>78</sup> Cfr. L. GALATINI, *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, cit., p. 26 ss.

<sup>79</sup> Cfr. I. ZILIO GRANDI, *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia, 2006, p. 61 ss.

<sup>80</sup> Cfr. I. ZILIO GRANDI, *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, p. 63 ss.

<sup>81</sup> Algeria, Bahrain, Giordania, Libia, Palestina, Qatar, Arabia Saudita, Siria, Emirati Arabi Uniti e Yemen.

<sup>82</sup> Cfr. S. CECCANTI, *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2003, p. 165 ss.

<sup>83</sup> Cfr. M. VERFAILLIE, *Libertà religiosa e laicità dello Stato. Una prospettiva globale*, in *Coscienza e libertà*, 38, 2004, p. 70 ss.

L'Islam è una religione di libertà (sura II, versetto 256), in quanto accettazione libera della fede, secondo il principio coranico “*non vi è costrizione nella religione*”<sup>84</sup>. I precetti coranici tuttavia ben evidenziano che tale libertà è concepita solo come libertà di appartenere, a differenza della concezione individualistica di tale diritto così come sancito nelle Costituzioni moderne occidentali<sup>85</sup>.

Numerose discriminazioni per chi decide di abbandonare la fede islamica sono dunque perpetrate dalle legislazioni statali arabe<sup>86</sup>, anche se la pena di morte è prevista solo in due codici penali arabi: quello della Mauritania (art. 306) e quello del Sudan (art. 126). L'apostasia comporta come rilevanti conseguenze giuridiche la separazione dal coniuge, la privazione dei figli, l'apertura della successione, la perdita del lavoro e, in casi particolari, la perdita della vita per mano di un membro della famiglia<sup>87</sup>.

Le minoranze religiose godono tuttavia di forme di riconoscimento: esse possono vivere fra i musulmani ma sono limitate in ordine all'accesso all'impiego pubblico, alla libertà di culto, alla libertà di espressione, al diritto di famiglia, al pagamento delle tasse. In particolare, riguardo all'accesso dei non musulmani alle funzioni pubbliche e politiche, gli ordinamenti islamici ribadiscono che può esercitare il potere o ogni altra funzione ad esso attinente solo ad un uomo, libero ed equo (*'adl*), che in sostanza è musulmano.

Nel 2014 il Gulf Cooperation Council, organizzazione formata dal regno dell'Arabia Saudita, Bahrain, Qatar, Emirati Arabi Uniti, il sultanato dell'Oman, Kuwait, che favorisce la cooperazione economica, politica e militare degli Stati arabi nel golfo, ha adottato la Dichiarazione dei diritti dell'uomo di Doha (Qatar). Il documento, pur non avendo carattere vincolante per gli Stati aderenti, sancisce la libertà di professare la propria fede religiosa nel rispetto della legge e a condizione che non si ravvisi un contrasto con l'ordine pubblico e la morale e disciplina il rispetto per la diversità culturale delle altre nazioni (art.t. 6 e 7). Non mancano tuttavia criticità attinenti al riconoscimento e alla tutela dei diritti umani solo se compatibili con la *Shari'a*<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Cfr. A.M. DI NOLA, *L'Islam*, Newton Compton, Roma, 1989, p. 151 ss., il quale sottolinea che il Corano si offre a interpretazioni contraddittorie favorendo sia la tesi del libero arbitrio, sia quella sulla predestinazione assoluta.

<sup>85</sup> Cfr. A. VINCENZO, *Islamica. Crisi e rinnovamento di una civiltà*, Pellegrini editore, Cosenza, 2008, p. 73 ss.

<sup>86</sup> Cfr. M.R. PICCINNI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 17 ss.

<sup>87</sup> Cfr. S.A. ALDEEB SAHLIEH, *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, cit., p. 115 ss., il quale sottolinea che gli ambienti dell'attivismo islamico manifestano la volontà di introdurre la pena di morte, laddove non trova applicazione.

<sup>88</sup> Cfr. G. BOREA, *La protezione dei diritti dell'uomo nei paesi membri del Consiglio di Cooperazione degli Stati arabi del Golfo*, in *Opinio Juris. Law and Politics Review*, 01 dicembre 2017, p. 1 ss.

La visione islamica della libertà religiosa è stata scardinata da quanti hanno sostituito il concetto di appartenenza religiosa a quello di appartenenza alla comunità territoriale data dalla cittadinanza<sup>89</sup>: ciò garantirebbe l'unità politica attraverso la tutela del pluralismo religioso e della libertà di coscienza. È evidente, però, che la piena affermazione del diritto di libertà religiosa sembra essere ancora molto lontana<sup>90</sup>, non riuscendo tale diritto a superare l'impostazione confessionale sharaitica<sup>91</sup>: fino a quando quest'ultima continuerà ad influenzare i comportamenti delle società islamiche, gli Stati non riusciranno a far propria quella consapevolezza in grado di creare una distinzione tra sfera pubblica e sfera religiosa<sup>92</sup>.

## 2. *Islam e diritti umani: una prospettiva europea*

Tra le minoranze religiose esistenti in Europa, quella che desta l'attenzione (non solo) di giuristi è l'Islam, sia per la massiccia presenza musulmana nel territorio europeo, sia per i problemi sociali e giuridici che tale presenza comporta. Si stima che nel 2050 i musulmani presenti in Europa saranno circa 75 milioni tra migranti regolari, irregolari e residenti<sup>93</sup>, i quali sono destinati ad aumentare sensibilmente, soprattutto a causa dei motivi che spingono tali persone a lasciare i propri paesi di origine per cercare accoglienza nel vecchio continente.

Le prime migrazioni islamiche giungono in Europa a partire dal 1950, spinte da ragioni economiche. La prospettiva era quella di diventare "lavoratori ospiti", per accumulare soldi e ritornare nei propri Paesi di origine dove vivere una vita più dignitosa<sup>94</sup>. La rilevanza musulmana nell'ordinamento europeo è stata dunque, nella fase iniziale, pressochè inesistente e tutte le questioni attinenti all'esercizio della libertà religiosa erano confinate alla sfera privata e domestica<sup>95</sup>. Il senso di appartenenza ad una comunità religiosa non costituiva un problema per l'ordinamento giuridico, in quanto gli immigrati si distinguevano

---

<sup>89</sup> Cfr. M. JASONNI, *Alle radici della laicità*, Il Ponte, Firenze, 2008, p. 16 ss.

<sup>90</sup> Cfr. L. DECIMO, *La libertà religiosa nelle "Dichiarazioni" del mondo musulmano*, in A.G. CHIZZONITI, A. GIANFREDA (a cura di), *Lezioni e materiali di diritto ecclesiastico comparato*, Libellula edizioni, Tricase (LE), 2019, p. 169 ss., la quale evidenzia che la necessità di un'effettiva tutela della libertà religiosa nei Paesi in cui essa è ancora negata costituisce uno dei più grandi problemi della società contemporanea. A riguardo, ricorda che il 05 dicembre 2018 in Uruguay, leader governativi, giuristi e studiosi delle religioni provenienti da tutto il mondo hanno evidenziato l'importanza di tutelare i diritti fondamentali dell'individuo. Sono così giunti alla formalizzazione della *Landmark Declaration on Human Dignity for Everyone Everywhere*, la quale sottolinea la centralità della dignità umana per avviare un dialogo sui diritti umani.

<sup>91</sup> Cfr. L. MUSSELLI, *Islam, diritto e potere*, in *Il Politico*, 2, 2007, p. 8 ss., il quale parla di "religione legale".

<sup>92</sup> Cfr. A. AN-NA'IM, *Il conflitto tra la shari'a e i moderni diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, p. 103 ss.

<sup>93</sup> Il Pew Research Center ha stimato la presenza di 44 milioni di musulmani in Europa nel 2018.

<sup>94</sup> Cfr. S. ALLIEVI, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam Europeo*, Cacucci, Roma, 2000, p. 15 ss.

<sup>95</sup> Cfr. L. ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 23 ss.

principalmente per le rispettive lingue e culture. Il Ramadan ad esempio veniva considerato una festa piuttosto che un atto di devozione<sup>96</sup>.

La stabilizzazione della presenza islamica fa emergere l'identità religiosa all'interno della società, evidenziando le necessità e i bisogni ad essa connessi<sup>97</sup>. Gli immigrati islamici infatti mostravano di essere "sogettività portatrici di identità culturali, religiose ed etniche che chiedono un riconoscimento nella sfera pubblica"<sup>98</sup>.

Tali trasformazioni hanno interrogato il legislatore europeo circa la configurabilità di concrete modalità di integrazione nel territorio comunitario dei musulmani presenti<sup>99</sup>, la cui fede veicola le rispettive azioni<sup>100</sup>. Affiorano in questa prospettiva diverse strategie sociali e culturali di inserimento degli immigrati islamici in Europa, i quali hanno sviluppato un profondo senso di appartenenza perché l'Islam è "fonte principale di una strutturazione identitaria personale e collettiva"<sup>101</sup>. L'attenzione mediatica indotta dalla presenza islamica europea ha incitato frequenti istanze di riconoscimento da parte delle comunità musulmane, le quali hanno chiesto garanzie per l'esercizio dei diritti connessi alla propria appartenenza fideistica<sup>102</sup>.

L'Islam ha dunque acquisito in Europa una visibilità crescente<sup>103</sup>, che permette di distinguere tra i musulmani impegnati nella diffusione della fede islamica e quelli delle prime

---

<sup>96</sup> DIREZIONE GENERALE DELLE POLITICHE STRUTTURALI E DI COESIONE, Studio del Parlamento Europeo *L'Islam nell'Unione Europea: che cosa ci riserva il futuro?*, a cura di F. DASSETTO, S. FERRARI, B. MARÉCHAL, Bruxelles, 2007, p. 8 ss., afferma che le ragioni di questo debole attaccamento all'Islam possono essere riscontrate in parte nelle priorità degli immigrati di quell'epoca, preoccupati soprattutto di riuscire a stabilirsi per la prima volta in Europa e, in parte, in una dinamica appartenente allo stesso mondo islamico che, nel periodo delle lotte per l'indipendenza che si conclusero con successo, assegnò effettivamente solo un posto secondario o subordinato all'Islam.

<sup>97</sup> Cfr. J. GOODY, *Islam e Europa*, Cortina Editore, Milano, 2004, p. 87 ss.

<sup>98</sup> J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 13 ss.

<sup>99</sup> Cfr. A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 17 ss.

<sup>100</sup> Cfr. C. DE ANGELO, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, in I. ZILIO-GRANDI (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Marsilio Editore, Venezia, 2006, p. 132 ss., il quale afferma che si è cominciato a predisporre, nel rispetto dei principi giuridici inderogabili del patrimonio normativo nazionale, comunitario e internazionale, una serie di strumenti che, una volta approvati dalle assemblee legislative, consentiranno di inserire nei rispettivi ordinamenti giuridici norme attraverso cui soddisfare le esigenze del nuovo soggetto che si è inserito nel mercato religioso europeo.

<sup>101</sup> E. PACE, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma, 2002, p. 43, afferma che la religione islamica sembra poter mettere in condizione gli individui e gli attori sociali di sapersi integrare senza perdere la propria identità socio-religiosa.

<sup>102</sup> Cfr. S. FERRARI, A. BRADNEY, *Islam and European Legal Systems*, Ashgate, Aldershot, 2000, p. 34 ss., i quali rilevano che sorge in questo modo il problema dei finanziamenti che va dallo stato di riconoscimento della fede all'istruzione nella religione islamica, all'apertura di scuole islamiche, di cimiteri musulmani, alla disponibilità di cibo *halal* (ossia derivante da animali macellati secondo la legge islamica) nelle mense delle istituzioni pubbliche, ecc. Queste richieste vengono soddisfatte con esitazione e riluttanza anche se, nel tempo, vengono prese in considerazione e talvolta concretamente soddisfatte in modi diversi a seconda dell'ambito specifico in cui vengono avanzate.

<sup>103</sup> DIREZIONE GENERALE DELLE POLITICHE STRUTTURALI E DI COESIONE, Studio del Parlamento Europeo *L'Islam nell'Unione Europea: che cosa ci riserva il futuro?*, cit., p. 8 ss.

migrazioni, i quali accettarono di essere invisibili e di essere assimilati negli spazi pubblici, relegando la propria appartenenza fideistica alla vita privata e alle comunità religiose.

I musulmani promotori di una conquista dell'identità pubblica dell'Islam in Europa hanno analizzato il rapporto tra Islam e diritti umani<sup>104</sup>, nell'ottica di individuare la tutela più ampia possibile e coerente rispetto a quella dei diritti universalmente riconosciuti.

Diversi organi sono stati istituiti per la garanzia delle esigenze e dei diritti dei musulmani presenti in ambito europeo. Il Consiglio Islamico d'Europa, in particolare, è un organismo privato fondato a Londra nel 1973, col sostegno del Pakistan e di musulmani immigrati, dalla Conferenza Islamica, la quale agisce affinché i lavoratori islamici possano condurre una vita quanto più possibile coerente con le proprie tradizioni culturali e religiose<sup>105</sup>. Esso è stato tra i promotori della Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981, che costituisce uno dei capisaldi in materia di riconoscimento dei diritti dell'uomo da parte dell'Islam. La Dichiarazione sottolinea anzitutto la visione teocentrica dei diritti dell'uomo, per cui essi non dipendono dalla generosità di un re o di un governo, né dalle decisioni emanate da un potere locale o da un'organizzazione internazionale ma discendono dalla volontà divina e che, per tale ragione, non possono essere soppressi, abrogati, invalidati, violati o trascurati.

Il Consiglio Islamico si è adoperato affinché la Carta rappresentasse uno strumento di integrazione per il musulmano contemporaneo nel suo impegno quotidiano e un invito per i governanti delle società musulmane, affinché “si impegnassero a ripensare seriamente il loro modo di vivere, il loro esercizio del potere e il loro rapporto con il popolo e con la comunità, nonché a rispettare i diritti umani”<sup>106</sup>, sui quali l'Islam ha legiferato.

L'importanza della Dichiarazione sta nel tentativo di affermare a livello universale i diritti umani e la loro tutela, anche se l'impatto che l'Islam ha sull'opinione pubblica rende di comprensione l'effettivo conseguimento dell'obiettivo. Nel 2008 quattrocento organizzazioni musulmane presenti in Europa hanno sottoscritto a Bruxelles la Carta dei Musulmani d'Europa<sup>107</sup>. Essa è stata promossa dalla Federazione delle organizzazioni islamiche in Europa (FIOE), il cui scopo è predisporre uno strumento che rappresenti e tuteli

---

<sup>104</sup> Cfr. S. FERRARI, *Le religioni nella sfera pubblica. modelli e dinamiche europee*, cit., p. 920 ss., il quale evidenzia che il prezzo che le religioni debbono pagare per essere ammesse a pieno titolo nella sfera pubblica è il rispetto dei diritti dell'uomo all'interno dei propri sistemi dottrinali e organizzativi.

<sup>105</sup> Cfr. A. PACINI, *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 17 ss.

<sup>106</sup> S. AZZAM, Segretario Generale del consiglio Islamico d'Europa, *Introduzione alla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, Parigi, 19 settembre 1981.

<sup>107</sup> Cfr. G. MACRÌ, *Islam, rappresentanza degli interessi religiosi e diritto comune europeo*, in V. TOZZI, M. PARISI (a cura di), *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti della disciplina delle libertà religiose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 74 ss., il quale precisa che per l'Italia la Carta è stata sottoscritta dall'Alleanza islamica italiana, che raccoglie settanta tra organizzazioni islamiche e moschee e che è rappresentata dall'imam di Trento.

gli interessi dei musulmani dinanzi alle istituzioni europee<sup>108</sup>. La Carta intende dunque creare finestre di consultazione tra le comunità islamiche e le istituzioni pubbliche dei Paesi membri e dell'Unione Europea e, in tale prospettiva, costituisce un avvicinamento tra Islam e società occidentali, l'Europa in particolare, al fine di perseguire l'obiettivo di "pensarsi europei"<sup>109</sup> senza sacrificare la propria diversità musulmana.

Sia nella parte introduttiva che nelle successive sezioni, il documento è finalizzato alla comprensione dell'Islam declinata attraverso i principi confessionali, le implicazioni della cittadinanza e il contributo che i musulmani hanno apportato all'Europa. Tra i motivi posti a fondamento dell'importanza della Carta si rileva quanto l'Islam abbia arricchito la civiltà europea nonché l'obiettivo di una cittadinanza, fondata sulla giustizia, che includa le diversità, l'uguaglianza dei diritti e il riconoscimento dei musulmani come comunità religiosa, l'esigenza di migliorare la cooperazione con l'Occidente e con l'Europa al fine di assicurare la giustizia e la pace nel mondo, unitamente all'urgenza di consolidare i valori del dialogo della moderazione e degli scambi interculturali lontano da ogni forma di estremismo o di esclusione. Ulteriori argomenti di interesse sono il rispetto della dignità umana, la dimensione sociale e la solidarietà, la perfetta uguaglianza tra uomo e donna<sup>110</sup>, il rispetto dei diritti dell'uomo, l'uguaglianza tra tutti gli esseri umani<sup>111</sup>, rifiutando ogni forma di discriminazione razziale e di costrizione nella religione. Il concetto di *shurà* (consultazione, discussione, elezione)<sup>112</sup> occupa un posto preminente nel documento: esso ne chiede un rafforzamento, ai fini di una migliore comprensione dei principi islamici su cui si basa il sistema democratico, che garantisce la libertà di scelta dei rappresentanti e delle istituzioni politiche, il rispetto del pluralismo e dell'alternanza pacifica al potere<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup> Cfr. R. SALAH, *I musulmani d'Europa*, in M. CAMPANINI, K. MEZRAN (a cura di), *Arcipelago Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 181 ss.

<sup>109</sup> Cfr. S. FERRARI, *Introduzione*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 12 ss.

<sup>110</sup> Cfr. A. VINCENZO, *Islam, l'altra civiltà*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 115 ss., il quale sottolinea che Il Corano, nel riferirsi all'essere umano, utilizza i termini *insan* o *basbar*, che significano "essere umano" e non indicano il sesso maschile. Ragion per cui, l'uomo e la donna sono uguali di fronte a Dio e sono esseri complementari: entrambi hanno un'anima immortale, dopo la morte hanno la possibilità di raggiungere il Paradiso o essere puniti nell'Inferno e devono compiere gli stessi riti (preghiera, digiuno, pellegrinaggio, elemosina ...).

<sup>111</sup> Cfr. J.Q. WILSON, *The marriage problem: how our culture damages families*, in *Population and Development Review*, 3, 2002, p. 662 ss., il quale sottolinea che in tema di differenza tra uomo e donna si registra un caso particolare in merito al diritto penale islamico: In considerazione dei differenti ruoli tra uomo e donna, la legge islamica non prevede lo stesso risarcimento, *ddiyya*, destinato ai familiari della vittima, in quanto nell'Islam è l'uomo a dover tutelare e mantenere la moglie e la famiglia, mentre la donna in nessun caso ha l'obbligo di provvedere al mantenimento né suo né di altri membri.

<sup>112</sup> Cfr. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, cit., p. 165 ss.

<sup>113</sup> Cfr. M. CAMPANINI, *Islam e democrazia: orientamenti generali*, in *Cosmopolis*, 2006, p. 131 ss., il quale sottolinea l'importanza del consenso come elemento essenziale della dottrina politica di matrice sunnita.

A discapito di chi sostiene la pluralità insita al mondo islamico, la Carta evidenzia che i musulmani d'Europa costituiscono un unico gruppo religioso unito dalla fratellanza nell'Islam e che ogni discriminazione su base etnica è contraria ai valori dell'Islam (art. 14); l'art. 15 sottolinea inoltre che i musulmani d'Europa sono invitati a collaborare tra loro, coordinando gli sforzi delle loro associazioni ed organizzazioni, in quanto tutti appartenenti alla stessa *umma* islamica<sup>114</sup>. L'invito dunque è a rafforzare la collaborazione tra l'Europa e il mondo islamico, al fine di ampliare le vie della cooperazione tra i popoli e gli stati del mondo. In tale prospettiva eventuali divergenze tra sistemi giuridici europei e precetti confessionali possono essere appianate con l'ausilio delle autorità competenti per trovare soluzioni idonee e attente alla loro necessità: compito dei giuristi (anche musulmani) è determinare i possibili adattamenti del diritto islamico che permettano al musulmano di vivere la propria appartenenza religiosa congiuntamente al proprio *status* di cittadino.

Centrale nella redazione della Carta è l'affermazione del principio di laicità (art. 18), che trova fondamento nella neutralità dello Stato rispetto alle religioni: il suo riconoscimento permette ai destinatari del documento di esercitare il proprio culto attraverso la costruzione di moschee, la istituzione di associazioni religiose e il rispetto delle prescrizioni fideistiche in ogni ambito di vita (abbigliamento, alimentazione, pratiche religiose). Parimenti, grava sui musulmani d'Europa il dovere di agire per il bene della collettività e per l'interesse della società in generale<sup>115</sup>: essi, pur conservando la propria identità, devono favorire una integrazione armoniosa, compiendo i doveri che dipendono dall'essere cittadino, come la partecipazione alla vita politica, l'esercizio del diritto di voto, l'interazione con i partiti politici.

La Carta dei musulmani d'Europa rafforza certamente il contenuto delle Dichiarazioni islamiche analizzate e chiede uno sforzo di interazione e conoscenza. Se da un lato l'Europa non deve rinunciare ai principi sui quali fonda la propria civiltà, è anche vero che un atteggiamento di difesa osta all'ingresso di nuove culture, né favorisce il dialogo<sup>116</sup>. Compito dei giuristi è dunque quello di rinvenire strumenti giuridici che consentano alle "alterità" di comunicare e attraverso i quali salvaguardare il diritto di libertà religiosa all'interno dell'ordinamento europeo e di quelli nazionali.

---

<sup>114</sup> Cfr. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo: studio sulle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, cit., p. 225 ss.

<sup>115</sup> Cfr. G. MACRÌ, *Islam, rappresentanza degli interessi religiosi e diritto comune europeo*, cit., p. 78 ss., il quale parla di "cittadinanza positiva".

<sup>116</sup> Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 76 ss.

### 3. Ordinamenti islamici contemporanei e modelli giuridici europei

Le migrazioni hanno modificato la geografia sociale islamica dell'Europa. I musulmani di seconda e terza generazione costituiscono infatti la percentuale prevalente delle comunità islamiche ormai radicate nei territori degli Stati europei<sup>117</sup>.

Tale trasformazione sociale ha certamente inciso anche su quella culturale degli islamici migranti e non. Le Dichiarazioni islamiche sui diritti dell'uomo hanno avuto un peso specifico maggiore nell'innalzare gli standard di tutela dei diritti fondamentali, tentando di equipararne la garanzia ai parametri internazionali.

Il panorama islamico europeo resta tuttavia molto variegato per la presenza di migranti provenienti da contesti islamici politici e sociali molto diversi tra loro<sup>118</sup>. Ciò induce a riflettere sulla effettiva traduzione giuridica dei valori sanciti nelle Dichiarazioni analizzate.<sup>119</sup>

Gli ordinamenti islamici sono infatti influenzati dalla religione<sup>120</sup> e le produzioni normative statali trovano nella Costituzione e nella *Shari'a* le principali fonti<sup>121</sup>. Ciò crea un'asimmetria tra le tutele riconosciute dai Paesi europei per i cittadini musulmani e le legislazioni islamiche.

Gli Stati islamici più tradizionalisti ritengono la legge sharaitica l'unico riferimento organizzativo della società. È questo il caso dell'Arabia Saudita (ma anche dell'Iran e degli Emirati Arabi Uniti) che ha rifiutato di sottoscrivere la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo in quanto contrastante con la *Shari'a*<sup>122</sup>: la dignità dell'uomo può essere protetta, garantita e salvaguardata solo attraverso l'adempimento dei precetti di Dio e non attraverso il rispetto di norme positive soggette a continui cambiamenti<sup>123</sup>. La tutela dei diritti umani è dunque lontana da quella sancita dai documenti internazionali: essa si traduce solo in un riconoscimento formale da parte di forze politiche più preoccupate di rimanere coerenti coi principi sharaitici che di tutelare i diritti dell'uomo<sup>124</sup>. Ciò in quanto la *Shari'a* è la fonte

---

<sup>117</sup> Cfr. R. RICUCCI, *Religione e politica nell'islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, in *Quaderni di sociologia*, 66, 2014, p. 73 ss.

<sup>118</sup> Cfr. L. MEZZETTI, *Le primavere arabe: bilancio e prospettive*, in G. MACRÌ, P. ANNICCHINO (a cura di), *Diritto, religione e politica nell'area internazionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p. 141 ss., il quale sottolinea la varietà e l'instabilità delle comunità islamiche in relazione alle dinamiche politiche e sociali legate alle primavere arabe.

<sup>119</sup> Cfr. F.S. AZZAM, *Civil and political rights in Arab constitutions*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, London-New York, 2009, p. 489 ss.

<sup>120</sup> Cfr. A. PACINI, *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., p. 24 ss.

<sup>121</sup> Cfr. M. FOTIA, *Teorie politiche e diritti umani nell'Islam contemporaneo*, in *Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 1-2, 2007, p. 75 ss.

<sup>122</sup> Cfr. G. DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, cit., p. 207 ss., il quale ripropone il testo del *Memorandum* con cui il Governo saudita motivò il rifiuto della sottoscrizione.

<sup>123</sup> Cfr. F. PELOSO, *Il velo, la Jihad e la modernità: appunti per una riflessione sul confronto fra società islamiche e occidentali*, in *Relazioni internazionali*, marzo 2004, p. 13 ss.

<sup>124</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Sulla protezione internazionale della libertà religiosa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, parte I, 1998, p. 370 ss., la quale evidenzia che le disposizioni contenute nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo del

legislativa per eccellenza<sup>125</sup> e qualunque forma di tutela dei diritti dei singoli e della collettività è condizionata al suo rispetto.

Una tendenza più moderna ha invece elaborato apparati legislativi volti a filtrare i precetti fideistici, pur ispirandosi alle fonti coraniche<sup>126</sup>. L'Algeria ad esempio, con la legge di riforma costituzionale 6 marzo 2016, n. 16/01, ha ribadito che l'Islam è la religione di Stato (art. 2), ma ha anche riconosciuto che la libertà di coscienza e la libertà di opinione sono inviolabili e che la libertà di esercizio del culto è garantita nel rispetto della legge (art. 42 Cost. algerina). Rientrano in questa categoria anche Stati come il Marocco e l'Egitto che prediligono una visione umanistica dei diritti dell'uomo, proponendo legislazioni più coerenti con le dichiarazioni e le convenzioni internazionali dell'ONU<sup>127</sup>.

Una netta divisione tra religione e diritto caratterizza invece le produzioni normative di Stati islamici come la Turchia<sup>128</sup> e la Tunisia, che hanno preso le distanze dalla tendenza conservatrice secondo cui non esiste una "distinzione tra momento religioso e momento civile"<sup>129</sup>.

L'influenza dei sistemi giuridici europei ha posto gli Stati islamici in un forte contrasto interno tra il preservare la propria identità religiosa (integralista) e l'adesione ai modelli occidentali di tutela dei diritti umani<sup>130</sup>. Un caso particolare è rappresentato sul punto dalla Costituzione tunisina del 1959 la quale, pur riconoscendo l'Islam come religione di Stato, non ne sancisce tuttavia la primarietà all'interno della produzione normativa statale.

---

1948 e, soprattutto, l'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici del 1966 non hanno trovato una compiuta attuazione specie a causa dell'influenza dei Paesi islamici in sede di Assemblea Generale, i quali per motivi religiosi non possono accettare l'idea che un musulmano si converta ad un'altra religione e temono altresì le forti pressioni dei missionari cristiani nella loro opera di proselitismo.

<sup>125</sup> Cfr. G. ANELLO, *Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 32, 2016, p. 4 ss.

<sup>126</sup> Cfr. T. MAHMOOD, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 29 ss.

<sup>127</sup> Cfr. A. GIANNASI, *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, 1, 2000, p. 38 ss., il quale ricorda che tale orientamento ha spinto diversi Stati musulmani nella creazione di centri ed istituzioni per la difesa dei diritti dell'uomo, favorendo un'apertura anche dei più radicali nei confronti della società plurale: si pensi alla formulazione di carte nazionali dei diritti dell'uomo, che fungono da piattaforma dell'azione politica degli Stati in questione in favore di tali diritti, a partire dalla Carta marocchina, sottoscritta nel 1990 dall'Organizzazione marocchina per i diritti dell'uomo, dall'Associazione marocchina dei diritti dell'uomo, dalla Lega marocchina per la difesa dei diritti dell'uomo, dall'Associazione degli avvocati del Marocco, dall'Associazione dei giuristi marocchini; parimenti, nel 1985 anche la Lega tunisina per la difesa dei diritti dell'uomo ha redatto la propria Carta. Allo stesso modo ha provveduto la Libia che, nel 1988, ha approvato la Carta libica dei diritti dell'uomo, quale espressione del nuovo orientamento sociale, politico e giuridico dopo l'instaurazione del potere del popolo.

<sup>128</sup> Cfr. R. BOTTONI, *Il principio di laicità in Turchia. Profili storico-giuridici*, Vita e Pensiero, Milano, 2012, p. 5 ss., il quale sottolinea che le dinamiche di produzione normativa turche sono totalmente svincolate dalla religione.

<sup>129</sup> Cfr. L. MUSSELLI, *Islam e ordinamento italiano. Riflessioni per un primo approccio al problema*, in L. MUSSELLI (a cura di), *Società civile e società religiosa tra diritto e storia. Scritti scelti*, Cedam, Padova, 2016, p. 298 ss.

<sup>130</sup> Cfr. L. GALATINI, *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, cit., p. 32 ss.

Numerosi sono gli Stati a matrice dichiaratamente islamica: Afghanistan, Algeria, Bahrein, Bangladesh, Brunei, Egitto, Iran, Iraq, Isole Comore, Isole Maldive, Giordania, Kuwait, Libia, Malesia, Mauritania, Marocco, Oman, Pakistan, Palestina, Qatar, Arabia Saudita, Tunisia, Emirati Arabi Uniti, Somalia, Senegal, Yemen, Kazakistan, Uzbekistan. Tra questi, alcuni (Egitto, Libia, Oman, Arabia Saudita) affermano che l'Islam è la religione di Stato, oltre che riconoscerne la primarietà come fonte legislativa; altri (Giordania) invece si limitano a stabilire che l'Islam è religione di Stato ma non definiscono se essa debba essere considerata fonte del diritto<sup>131</sup>. Parimenti accade in Indonesia e Nigeria, le cui Costituzioni disciplinano i rapporti giuridici secondo la legge islamica, pur prescindendo da un esplicito riferimento ad essa come religione di Stato<sup>132</sup>.

L'ufficializzazione dell'Islam nell'impianto costituzionale e la regolamentazione islamica dei rapporti giuridici costituiscono ostacoli circa la compatibilità tra Islam e democrazia<sup>133</sup>, perché la legge islamica è sostanzialmente considerata fonte del diritto.

La Costituzione marocchina del 2011 ad esempio afferma che “il regno del Marocco è uno Stato musulmano indipendente” (Preambolo) e che lo Stato garantisce a tutti la libertà di culto (art. 3). Eppure il 98,7% della popolazione è islamica e ciò è chiaro indice di come la religione influenzi, in modo diretto e indiretto, la sfera privata e pubblica. L'art. 41 infatti stabilisce che il re è principe dei credenti e garante del libero esercizio dei culti, attribuendo allo stesso una legittimità religiosa che lo obbliga a compiere i suoi doveri in materia religiosa, seguendo la scuola islamica che si adatta alle caratteristiche dell'ambiente sociale e culturale marocchino<sup>134</sup>. Un'apertura è invece offerta dall'art. 3 che riconosce a tutti il libero esercizio del proprio culto. L'esperienza marocchina rappresenta dunque la tensione insita agli Stati islamici contemporanei tra tentativi di apertura ai modelli europeisti di tutela dei diritti umani, e il forte legame ai principi islamici che ispirano la produzione di leggi.

La Costituzione egiziana del 2014 enuncia importanti principi a sostegno della democrazia dello Stato egiziano: il popolo è la fonte di tutti i poteri; il regime politico è democratico e garantisce il pluralismo politico; lo Stato è uno Stato di diritto, quale base della libertà dell'individuo. Il testo inoltre afferma la libertà di pensiero, espressione, creatività,

---

<sup>131</sup> Cfr. F. AL-RFOUH, *Diritto e religione in Giordania*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 87 ss., il quale afferma che la religione islamica è utilizzata come *instrumentum regni* per giustificare le scelte politiche e sociali, creando così la base e il presupposto per la sottomissione del popolo allo Stato.

<sup>132</sup> Cfr. T. MAHMOOD, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, cit., p. 35 ss.

<sup>133</sup> Cfr. P. STEFANI, *I partiti religiosi (islamici) e la democrazia “laica”*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 30 giugno 2017, p. 1 ss.

<sup>134</sup> Cfr. R. FAKHRI, *Diritto e religione in Marocco*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 207 ss.

movimento, comunicazione, riunione e associazione, garantisce i diritti fondamentali, schierandosi contro la detenzione arbitraria, la tortura e i maltrattamenti disumani. Nonostante gli sforzi compiuti per garantire un'apertura dello Stato egiziano ai modelli giuridici occidentali, la Carta costituzionale è improntata chiaramente alla legge islamica<sup>135</sup>: l'Islam è religione di Stato, l'arabo è la lingua ufficiale e i principi sharaitici sono la fonte principale della legislazione (art. 2). A rimarcare l'appartenenza confessionale è il riconoscimento del diritto all'istruzione attraverso l'obbligo di insegnare la lingua araba come disciplina fondamentale in tutti i gradi di formazione in tutte le istituzioni educative. Sembrerebbe cadere dunque l'enunciazione del principio secondo cui il popolo è la fonte del potere: essa può essere letta solo nell'ottica per cui il potere stesso deve essere esercitato nei confini consentiti dalla religione. L'influenza islamica ha favorito a livello giurisprudenziale l'introduzione di istituzioni particolari, come l'*hisba*, cioè il compito di ogni musulmano di promuovere il bene ed evitare il male<sup>136</sup>.

La lettura dei testi costituzionali di alcuni Stati islamici evidenzia la scarsa tutela riservata dagli stessi ai diritti umani. In molti di tali ordinamenti è predominante una visione teocentrica che lascia poco spazio all'intervento di correnti più moderate che inciderebbero su una lettura diversa delle fonti del diritto islamico. Impianti normativi del genere sono lontani dai modelli giuridici europei, incentrati sulla tutela dei diritti dell'uomo.

Tali asimmetrie giuridiche, unitamente ad un clima di sospetto generalizzato<sup>137</sup> fomentato dai timori nutriti nei confronti dei musulmani europei<sup>138</sup>, interrogano sulla possibilità di integrazione delle comunità islamiche all'interno del territorio dell'Unione Europea. La pluralità interna alla confessione religiosa, la varietà di tradizioni linguistiche, culturali ed etniche e le diverse modalità di esercizio del culto rappresentano dunque ostacoli per la costruzione di una comunità islamica europea<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Cfr. A. CILARDO, *La Costituzione egiziana del 2012*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2013, p. 241 ss.

<sup>136</sup> Cfr. M.R. PICCINNI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 16 ss.

<sup>137</sup> Cfr. R. VACCA, *Europa e Islam*, in *Coscienza e Libertà*, 50, 2015, p. 72 ss.

<sup>138</sup> OSSERVATORIO EUROPEO DEI FENOMENI DI RAZZISMO E XENOFobia, *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali dell'Unione Europea, Lussemburgo, 2006.

<sup>139</sup> Cfr. F. FRÉGOSI, *Les musulmans laïques, une mouvance plurielle et paradoxale*, in *Revue Maghreb-Machrek* "Dossier Islam de France" n. 183, 2005, p. 33 ss., il quale sottolinea che alcune persone di origine musulmana hanno scelto l'agnosticismo o l'indifferenza religiosa. Altri continuano a sentirsi musulmani in senso culturale, dimostrando scarso o addirittura nessun interesse per la fede religiosa. Essi sono considerati una sorta di popolazione musulmana laica, un gruppo che difficilmente si è fatto notare, sebbene la loro voce sembri farsi sentire più che in passato.

L'attuale esperienza di fede ha subito infatti varie trasformazioni, tendendo ad una dimensione sempre più individualistica<sup>140</sup>, sebbene siano ancora diffuse forme collettive<sup>141</sup>: alcuni hanno scelto l'agnosticismo o l'indifferenza religiosa, altri percepiscono la propria identità islamica solo da un punto di vista culturale, al punto da essere considerati "musulmani laici". Musulmani europei provenienti dunque da regioni in cui viene praticato l'Islam sunnita, come il Magreb, la Turchia, la penisola indiana e l'Africa subsahariana, caratterizzate da una pluralità di forme di appartenenza: il Malikismo nel Magreb, l'hanafismo in Turchia, Pakistan e India. In Italia e nei paesi scandinavi sono presenti sciiti provenienti dall'Iran (in genere studenti o rifugiati politici).

L'intensificarsi delle migrazioni islamiche in Europa ha favorito anzitutto una sedimentazione che ha portato alla formazione di diverse associazioni islamiche, chiamate ad interfacciarsi con le istituzioni pubbliche<sup>142</sup>. L'integrazione costituisce la centralità delle istanze islamiche, le quali chiedono un regime giuridico di parità nell'esercizio della libertà religiosa rispetto ai cd. occidentali<sup>143</sup>.

La scarsa responsività delle istituzioni ha favorito la nascita del *fiqh al'aqalliyāt*, il diritto delle minoranze islamiche<sup>144</sup>, che disciplina la condizione dei fedeli islamici che non vivono in un contesto islamico e secondo un sistema giuridico che li tuteli in quanto fedeli<sup>145</sup>. Il diritto delle minoranze islamiche costituisce lo strumento attraverso cui regolare i rapporti tra musulmani e occidente, nella prospettiva che l'adempimento del precetto religioso pone in ogni caso il fedele in una posizione diversa da quella del cittadino che rispetta la legge civile<sup>146</sup>. Le norme confessionali ivi contenute si rivolgono ai fedeli di quelle comunità che

---

<sup>140</sup> Cfr. F. PETER, *Individualization and Religious Authority in Western European Islam*, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1, 2006, p. 105 ss.

<sup>141</sup> Cfr. F. DASSETTO, *Paroles d'Islam - Individus, Sociétés et Discours dans l'Islam Européen Contemporain*, Maisonneuve & Larose, Parigi, 2000, p. 81 ss.

<sup>142</sup> Cfr. C. DE ANGELO, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, cit., p. 135 ss., il quale ricorda che nel 1997 a Londra nasce il Consiglio europeo per le *fatwa*, i responsi giuridici e le ricerche, che si propone di emettere alla luce della *Shari'a* responsi giuridici che offrano una soluzione ai problemi che i musulmani incontrano in Europa.

<sup>143</sup> Cfr. M. TEDESCHI, *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Diritto e Religioni*, 1-2, 2006, p. 229 ss.

<sup>144</sup> Cfr. S.Z. ABEDIN, *Muslim minority communities in the world today*, in *Islamocristiana*, 1, 1990, p. 2 ss., il quale precisa che per minoranza islamica deve intendersi l'insieme di quei credenti che vivono sotto una giurisdizione non islamica, in una società nella quale non ci sono incentivi volti ad accrescere e diffondere i valori e le regole islamiche e nella quale, anche quando si vive nelle migliori condizioni possibili, deve essere compiuto uno sforzo teso a preservare l'identità islamica.

<sup>145</sup> Cfr. C. DE ANGELO, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, cit., p. 136 ss., il quale rileva che tale espressione fu utilizzata per la prima volta nel 1994 in occasione dell'emanazione di un responso giuridico, sollecitato da un gruppo di musulmani residenti negli USA sul tema della partecipazione alla vita politica statunitense, da alcuni considerata come una forma di sottomissione a un sistema secolarizzato non islamico.

<sup>146</sup> Cfr. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 282 ss., il quale afferma che le regole religiose che ogni fedele è tenuto ad osservare riemergono sotto forma di riconoscimento giuridico avanzate ai pubblici poteri. Tutte queste richieste non possono essere comprese senza conoscere le regole religiose ad esse sottostanti.

costituiscono la minoranza in un determinato Stato: i responsi emessi per quelle comunità non possono infatti essere invocati da chi, accomunato dalla stessa esperienza di fede, non vive una condizione di minoranza religiosa. In tale prospettiva dunque il diritto confessionale islamico intende porsi come mediatore rispetto al contesto e alla cultura giuridica europea<sup>147</sup>.

I tentativi di privatizzazione o istituzionalizzazione della fede sono stati ritenuti errati dalla dottrina islamica maggioritaria<sup>148</sup>, la quale piuttosto ha individuato nel cd. *Islam europeo* la strada per coniugare le esigenze legate all'appartenenza fideistica dei musulmani con la storia e lo spazio sociale e culturale dell'Europa<sup>149</sup>. In un'ottica interculturale i legislatori nazionali, interfacciandosi con le rappresentanze islamiche, prevedono *status* giuridici di tutela, che trovano applicazione anche per ciascuna minoranza religiosa presente sul territorio.

Ad oggi tuttavia l'assenza di regolamenti comunitari sullo *status* giuridico delle minoranze favorisce una disomogenea produzione legislativa nazionale e relative procedure applicative poco uniformi<sup>150</sup>. Stati come Spagna, Belgio, Germania, Repubblica Ceca, Romania hanno disciplinato un sistema di riconoscimento o di registrazione delle comunità religiose musulmane, per il quale esse devono soddisfare un certo numero di requisiti variabili da Stato a Stato (numero minimo di membri ovvero di anni di attività della comunità religiosa nel paese, prestazione di garanzie di solidità finanziaria): ottenuto il riconoscimento o effettuata la registrazione, le comunità islamiche sono regolamentate da leggi speciali appositamente create e generalmente più favorevoli delle normali leggi sulle associazioni. Altri paesi dell'UE, come Portogallo, Germania, Ungheria, stipulano accordi con le confessioni religiose di minoranza, volti a disciplinare i reciproci rapporti.

Tra le comunità islamiche presenti in Europa, la Germania costituisce un esempio particolare. La Conferenza tedesca dell'Islam è chiamata a gestire i rapporti tra lo Stato e circa quattro milioni di musulmani che vivono nel Paese. Il 20 febbraio 2002 il Consiglio Centrale dei Musulmani ha emanato la *Islamische Charta*, un *vademecum* dei doveri dell'uomo musulmano in uno Stato non islamico. La Carta infatti persegue l'obiettivo di creare spazi di convivenza civile tra gli appartenenti a fedi diverse, attraverso la creazione di una base comune con le altre fedi monoteistiche che ricordi la comune origine del Dio venerato. La presenza islamica in un contesto giuridico non musulmano chiede agli appartenenti alla *umma* di rispettare le norme del Paese ospitante, spingendosi a riconoscere nell'ambito della libertà di religione il

---

<sup>147</sup> Cfr. C. DE ANGELO, *L'adattamento del diritto islamico alle realtà occidentali. La nascita e i primi sviluppi del diritto delle minoranze musulmane*, in A. CILARDO (a cura di), *Studi Magrebini*, Nuova Serie, vol. IX, Napoli, 2011, p. 81 ss.

<sup>148</sup> Cfr. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo: studio sulle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2002, p. 260 ss.

<sup>149</sup> Cfr. C. DE ANGELO, *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, cit., p. 136 ss.

<sup>150</sup> Cfr. L. FRIEDNER, *Churches and Other Religious Organizations as Legal Persons*, Leuven, Peeters, 2007, p. 49 ss.

diritto del singolo di scegliere di abbandonare il proprio credo, nonostante l'apostasia sia punita come reato in alcuni ordinamenti islamici<sup>151</sup>.

Il documento traduce quindi una piena tutela dei diritti fondamentali, perché considerati non contrastanti con i principi coranici. Distinguendo tra cittadino e fedele, esso è un importante esempio di come la laicità sia la strada per l'integrazione e per la costruzione dell'identità del musulmano europeo<sup>152</sup>. La Carta evidenzia dunque un Islam moderato, capace di abbracciare la teoria dei diritti ed ostacolare l'opera dei fondamentalisti nella diffusione di idee conservatrici in materia; parimenti è ammissibile un'interpretazione diversa delle fonti islamiche così da favorire un incontro con le altre culture giuridiche e religiose presenti anche in altri Stati europei.

Anche la giurisprudenza tedesca ha recepito i contenuti della Carta e i valori ad essa sottesi: con sentenza del 20 febbraio 2013, BVerwG 10 C 23.12, e richiamando la direttiva 2011/95/UE in materia di diritto di asilo, i giudici di Lipsia hanno riconosciuto il diritto di asilo a rifugiati pakistani appartenenti alla comunità di fede degli Ahmadiyya, una minoranza islamica perseguitata dall'Islam in quanto ritenuta una forma di apostasia.

#### 4. *La tutela dei migranti nei Paesi islamici tra statuti personali e Dichiarazioni universali*

Negli ordinamenti giuridici europei l'Islam è indubbiamente tra le confessioni religiose di minoranza. L'antinomia tra l'adempimento dei precetti religiosi e il rispetto delle leggi dello Stato può rappresentare per il migrante musulmano un deficit di tutela dei diritti fondamentali, seppur garantiti dalle Dichiarazioni universali e dalle Carte islamiche e, in particolare, del concreto esercizio della propria libertà religiosa.

---

<sup>151</sup> Cfr. K. HASHEMI, *Religious legal traditions international Human Rights and Muslim States*, Leiden-Boston, 2008, p. 31 ss., il quale ricorda che l'apostasia è uno dei principali punti di scontro con le dottrine internazionalistiche, nonostante la disposizione coranica "non c'è costrizione nella legge" (Corano, sura 2, versetto 56). Il termine arabo che rende il significato di apostata è *murtadd*, colui che lascia la propria religione, e l'apostasia è data dal termine *irtidadd* e *ridda*. "Ridda" è utilizzato per chi lascia l'Islam per divenire un non credente, mentre "irtidadd" è per chi abbraccia altre religioni. Un individuo che è musulmano per nascita, ma che rifiuta l'Islam è definito *murtadd fitra*, dove "fitra" traduce il naturale stato delle cose. Chi, invece, si converte all'Islam e successivamente lo rifiuta è un *murtadd milli*, dove *milla* rende la comunità religiosa. Il *murtadd fitra* è considerato dalla religione islamica come qualcosa di innaturale per cui l'apostasia si presenta come un atto contrario a Dio, in quanto gesto di rinuncia alla comunità. Al contempo, il *murtadd milli* è un traditore della comunità musulmana, per cui il suo gesto è considerato come qualcosa che "disturba" l'armonia della comunità tutta. La questione della condizione delle minoranze nell'Islam è strettamente correlata alla libertà di religione ed il principio per cui l'Islam inibisce l'abbandono dell'Islam. Secondo il diritto islamico, la fede naturale di ogni individuo è quella islamica. Il Corano sancisce la libertà di scelta di ogni essere umano, per cui ogni individuo ha la libertà di scegliere la propria religione basandosi sul proprio volere. Ma ciò non ammette anche la possibilità che l'Islam possa essere ripudiato.

<sup>152</sup> Cfr. T. RAMADAN, *Noi musulmani europei*, DataneWS, Roma, 2004, p. 17 ss.

Un mutamento di prospettiva interroga circa la configurabilità di forme di tutela per chi invece decide di migrare in uno Stato islamico<sup>153</sup>, dove l'Islam costituisce la confessione religiosa di maggioranza e le produzioni normative nazionali sono ispirate alla *Shari'a*.

I flussi migratori hanno dunque trasformato anche le società islamiche in società multiculturali, le quali chiedono agli ordinamenti giuridici “un atteggiamento diverso nei confronti delle differenze che frastagliano la società”<sup>154</sup>.

Garanzie sono state predisposte sia dalle legislazioni statali sia dagli stessi ordinamenti religiosi che hanno tentato, in un'ottica dialogica con le istituzioni pubbliche, di offrire protezione alle minoranze che si stanziavano in Paesi islamici. Esse non necessariamente sono oggetto di persecuzioni: la comunità cristiana in Nigeria, ad esempio, va incontro a discriminazioni circa l'accesso alla terra per la costruzione di chiese, scuole e servizi sanitari, circa la partecipazione alla vita politica e amministrativa, nonché circa l'accesso ad incentivi ed opportunità. Si rileva tuttavia un primo ostacolo alla integrazione delle minoranze nei Paesi islamici, ossia la varietà della composizione della comunità dei fedeli. La Chiesa cristiana maghrebina è infatti una “chiesa di diaspora”<sup>155</sup>, composta da migranti (cristiani) per lavoro<sup>156</sup>.

La Costituzione del Marocco costituisce un esempio di garanzia dei diritti fondamentali a seguito delle riforme che hanno coinvolto l'intero ordinamento. La posizione della donna in particolare ha subito una importante evoluzione grazie alle modifiche legislative<sup>157</sup> che hanno portato alla elaborazione della *Mudawwana*, entrata in vigore l'8 marzo del 2003 con la legge

---

<sup>153</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Considerazioni giuridico-ecclesiologicalhe in merito alle minoranze cristiane in area arabo-islamica*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014, p. 1150 ss., il quale evidenzia che la sfida riguarda il livello di democraticità che le singole realtà nazionali sono disposte a concedere e dunque il grado di libertà religiosa che intendono riconoscere alle minoranze religiose non musulmane.

<sup>154</sup> G. ROLLA, *Alcune considerazioni sulla tutela della libertà religiosa negli ordinamenti multiculturali*, in G. ROLLA (a cura di), *Libertà religiosa e laicità. Profili di diritto costituzionale*, Jovene, Napoli, 2009, p. 10.

<sup>155</sup> M.E. GANDOLFI, *Mondo arabo-Nuova geopolitica: le Chiese parlano. Monss. Martinelli (Tripoli) e Twal (Gerusalemme)*, in *Il Regno*, 8, 2011, p. 229.

<sup>156</sup> Cfr. R. FAKHRI, *Diritto e religione in Marocco*, cit., p. 204 ss.

<sup>157</sup> Cfr. A. QUINONES ESCAMEZ, *La ricezione del nuovo codice di famiglia marocchino in Europa*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 3, 2005, p. 893 ss., il quale ricorda che nel 1992, dopo alcuni progetti di riforma falliti, alcune associazioni femminili, organizzate nell'Unione de l'Action Femminine (UAF), lanciarono la prima vera campagna per l'emendamento del codice del diritto di famiglia, rivendicando la parità dei sessi. Esse agirono sulla base di alcuni punti fermi: la necessità di condurre su un terreno di parità le relazioni tra uomo e donna, poiché una democrazia reale non può esistere se non c'è uguaglianza tra i cittadini; fare in modo che il Codice di Statuto Personale non rifletta i principi di una scuola giuridica ma rispetti, invece, gli insegnamenti generali della *Shari'a*, cioè l'equità, la giustizia, l'uguaglianza e il rispetto della dignità umana; eliminare il contrasto tra la *Mudawwana* e la Costituzione marocchina, che all'art. 8 proclama la parità tra i sessi e garantisce i diritti della donna; la necessità di vietare la poligamia senza condizioni e la necessità di tutelare i fanciulli.

n. 70<sup>158</sup>. Il Codice di diritto di famiglia marocchino predispone una serie di prerogative a vantaggio della donna, negate dalla tradizionale interpretazione dei precetti coranici<sup>159</sup>.

L'opinione pubblica legge con particolare attenzione la condizione giuridica della donna nei Paesi islamici. Il requisito della cittadinanza potrebbe infatti far ritenere che si configuri uno statuto giuridico della donna, in quanto formalmente appartenente ad una comunità civile-religiosa. Tale orientamento creerebbe vuoti normativi per le donne che a causa dei flussi migratori giungono in tali contesti, dove il precetto religioso coincide tendenzialmente con la legge civile.

La prescrizione coranica (versetto 19, sura IV) “O voi che credete, non vi è lecito ereditare delle mogli contro la loro volontà. Non trattatele con durezza nell'intento di riprendervi parte di quello che avevate donato, a meno che abbiano commesso una palese infamità. Comportatevi verso di loro convenientemente. Se provate avversione nei loro confronti, può darsi che abbiate avversione per qualcosa in cui Allah ha riposto un grande bene” costituisce il fondamento dello statuto giuridico della donna.

La parità tra uomo e donna è dunque precetto di fede, perché sia l'uno che l'altra sono creature di Dio<sup>160</sup>. L'operato sbagliato dei popoli musulmani e dei loro governi, dimenticando gli insegnamenti e i fondamenti della propria fede, nonché le predicazioni di sapienti religiosi sviati non hanno permesso una concreta applicazione di quanto l'Islam ha affermato circa i diritti delle donne<sup>161</sup>. I duecento passi del Corano che fanno riferimento alla condizione femminile sono soggetti ad interpretazioni differenti tra quelle a sostegno della supremazia dell'uomo sulla donna<sup>162</sup> e quelle che sostengono il progresso della condizione femminile<sup>163</sup>.

Il testo sacro evidenzia l'immagine della donna “mite”<sup>164</sup>, anello fondamentale per la trasmissione del messaggio religioso ai figli e alla comunità. In funzione di tale compito si

---

<sup>158</sup> La legge di riforma della *Mudawwana* n. 03/70 è stata promulgata con il dahir n. 1-04-22 del 3 febbraio 2004 e pubblicato in lingua araba sul Bollettino Ufficiale del Regno del Marocco, edizione generale, n. 5184 del 5 marzo 2004.

<sup>159</sup> Cfr. G. CAROBENE, *La riforma del diritto musulmano della famiglia. il Moudawwanab Al-Usra in Marocco, quindici anni dopo la sua approvazione*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2017, p. 651 ss., la quale analizza l'evoluzione giuridica del diritto di famiglia marocchino.

<sup>160</sup> Cfr. S. ABDEL AZIM, *Le donne nell'Islam e nella tradizione giudeo-cristiana. Mito & Realtà*, Queen University, Canada, 1995, p. 10 ss., il quale precisa che la tradizione coranica non fa mai alcun riferimento alla donna come porta del diavolo o come ingannatrice della natura il Corano, né accenna all'uomo come immagine di Dio.

<sup>161</sup> Cfr. F. ALASVAND, *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, Irfan Edizioni, Cosenza, 2010, p. 3 ss., la quale sottolinea che l'imam Khomeini ha sostenuto che per quanto riguarda i diritti dell'essere umano non vi è alcuna differenza tra la donna e l'uomo, poiché entrambi sono degli esseri umani e la donna, come l'uomo, ha la capacità e il diritto di scegliersi il proprio destino. Pur esistendo differenze tra i sessi, esse non riguardano la loro dignità umana e non la mettono in discussione. Inoltre, in una società sana, viva e dinamica, le donne possono e devono avere le giuste opportunità per poter partecipare allo sviluppo scientifico, sociale e costruttivo del mondo, assumendosi parte della responsabilità nel poter dirigerlo verso questi ideali: non vi è alcuna differenza tra l'uomo e la donna in questo senso.

<sup>162</sup> Cfr. L. MILLIOT, F.P. BLANC, *Introduction à l'étude de droit musulman*, Dalloz, Parigi, 2000, p. 318 ss.

<sup>163</sup> Cfr. A. VINCENZO, *Islam, l'altra civiltà*, cit., p. 115 ss.

<sup>164</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 2002, p. 946 ss.

spiega la diversità di funzioni, che è specchio di una diversità naturale voluta da Dio. Essa, dunque, rappresenta non la mera obbedienza all'autorità maschile ma la sottomissione a Dio, attraverso la realizzazione dell'essere donna.

In tale prospettiva le prescrizioni islamiche sottolineano la diversità funzionale tra i sessi, che è requisito essenziale per la tutela della donna principalmente in materia matrimoniale e patrimoniale<sup>165</sup>.

Non mancano tuttavia prescrizioni discriminatorie per la donna legittimate da retaggi storici e conservatori<sup>166</sup>. L'orientamento prevalente ritiene che queste sanciscano una disparità giuridica, in quanto espressione della differenza specifica e connaturale sul piano sociale tra uomo e donna<sup>167</sup>. In quanto tali, rispondono alle finalità di realizzazione spirituale proprie dell'ambito religioso: nel diritto successorio ad esempio la parte di eredità spettante alla donna ammonta alla metà rispetto a quella del fratello<sup>168</sup>; la testimonianza della donna in alcune procedure legali vale la metà di quella dell'uomo<sup>169</sup>.

Il diritto islamico classico delinea lo statuto giuridico della donna tra privilegi e diritti<sup>170</sup>, riconoscendole tra gli altri il diritto di ereditare e di divorziare. Le interpretazioni della fonte

---

<sup>165</sup> Cfr. V. ABAGNARA, *Il matrimonio nell'Islam*, ESI, Napoli, 1996, p. 45 ss.

<sup>166</sup> Cfr. M. ARAFA, *I diritti della donna in Islam*, Al.Maktab al-Islami, 1980, p. 149 ss. la quale ricorda che la donna musulmana, fin dalle origini della civiltà islamica, non era per nulla inserita nella società: non svolgeva alcun ruolo negli affari pubblici, nonostante tutti i diritti che l'Islam le aveva concesso, spesso simili a quelli accordati agli uomini. Nella riunione della Saqifat Bani Saa'ida, in cui, dopo la morte del Profeta, i discepoli si consultarono per designare il successore, non si fa alcuna menzione di una partecipazione femminile. L'intera storia dell'Islam, dunque, ignora la partecipazione delle donne al fianco degli uomini nella guida degli affari di Stato, tanto sul piano della decisione politica quanto su quello della pianificazione strategica; A. RAHMAN AL-SHEIHA, *La dignità della donna nell'Islam*, Islamland, Riyadh, 2014, p. 8 ss., sottolinea che nella società preislamica la donna era disprezzata e vittima costante dell'oppressione, tanto che i suoi diritti erano negati e i suoi beni calpestati: era considerata un oggetto, non poteva ereditare alcun bene, poiché l'eredità spettava ai cavalieri, fuorché alla morte del marito; inoltre, se il marito aveva avuto figli da un'altra donna, il figlio maggiore aveva diritto alla maggior parte dell'eredità, compresa la donna stessa, per cui non poteva uscire di casa che in compenso di un riscatto. L'uomo poteva sposare tante donne quante voleva, ma la donna non aveva nessuna libertà nello scegliere il marito, né aveva diritti presso il marito: il marito aveva poteri quasi illimitati sulla donna.

<sup>167</sup> Cfr. M. D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, cit., p. 946 ss., la quale sostiene che riguardo alla successione si presuppone che sia il marito a provvedere al mantenimento della donna con il matrimonio; mentre nelle questioni d'affari o economiche, si crede che la donna non sia competente in quanto queste dovrebbero esserle estranee.

<sup>168</sup> CORANO, sūra IV-An Nisâ', vers. 11: "Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro [spettano] i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, [ha diritto al] la metà. Ai genitori [del defunto] tocca un sesto, se [egli] ha lasciato un figlio. Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo. Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de] i legati e [il pagamento de] i debiti. Voi non sapete, se sono i vostri ascendenti o i vostri discendenti, ad esservi di maggior beneficio. Questo è il decreto di Allah. In verità Allah è saggio, sapiente".

<sup>169</sup> CORANO, sūra II-Al Baqara, vers. 282: "O voi che credete ... Chiamate a testimoni due dei vostri uomini o in mancanza di due uomini, un uomo e due donne, tra coloro di cui accettate la testimonianza, in maniera che, se una sbagliasse, l'altra possa rammentarle ... Questo è più giusto verso Allah, più corretto nella testimonianza e atto ad evitarvi ogni dubbio...".

<sup>170</sup> Cfr. A.E. MAYER, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Westview Press, London, 2012, p. 110 ss., il quale fa riferimento alla piena capacità di agire, ai diritti in materia ereditaria, all'esercizio del diritto di proprietà, alla limitazione della poligamia, al diritto di chiedere il divorzio.

coranica hanno tuttavia distorto il modello ortodosso della donna musulmana<sup>171</sup>. Anche dalle parole del Profeta emerge la considerazione che nell'Islam ha della donna: “la migliore delle donne è quella che si rallegra del tuo sguardo, che ti obbedisce, che custodisce la sua persona e i beni dello sposo in sua assenza”<sup>172</sup>. Ciò spiegherebbe perché molte donne musulmane non hanno un impiego al di fuori della casa, ma vivono la dimensione domestica per accudire ed educare i figli secondo le prescrizioni coraniche.

Il matrimonio costituisce un ulteriore ambito di approfondimento ai fini della individuazione di una normativa che tuteli la donna nell'esercizio del cd. *ius nubendi*. La *Mudawwana* non prevede più la regola dell'obbedienza della moglie nei confronti del marito, né l'obbligo del *walî* nella manifestazione del consenso matrimoniale: la donna può decidere di sposarsi anche senza la presenza di un tutore. Il diritto al ripudio, inoltre, può essere esercitato solo all'interno di una procedura giudiziaria e la donna può chiedere il divorzio liberamente, senza dover più presentare le prove del pregiudizio subito. Si disciplina altresì il diritto per i nubendi di stipulare, unitamente al contratto di matrimonio, un accordo in virtù del quale i beni acquistati durante il matrimonio possono essere gestiti in comune, derogando alla regola generale della separazione.

La poligamia resta uno dei temi più controversi nel diritto di famiglia islamico<sup>173</sup> e pone indubbie questioni di compatibilità rispetto al modello matrimoniale disciplinato dal diritto occidentale<sup>174</sup>.

Sebbene oggetto di diversi precetti coranici<sup>175</sup>, l'istituto è stato oggetto di limitazioni in alcuni ordinamenti islamici, tra cui quello marocchino, temendo un danno per le mogli: l'art. 30 dell'abrogato Codice del 1957 prevedeva infatti che la donna potesse inserire nel contratto

---

<sup>171</sup> Cfr. G. DAMMACCO, *La condizione della donna nel diritto delle religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), dicembre 2007, p. 7 ss.

<sup>172</sup> Cfr. M. ABDEL-KAWI DELLO RUSSO, *Una rosa delicata: la donna nell'Islam*, El Din, 2003, la quale rileva che questo Hadith del Profeta Muhammad vuol sottolineare che la donna ha un ruolo importante per il marito e per l'intera famiglia; se è una brava moglie e una brava madre, tutta la famiglia vive in armonia; se è il contrario, la sua negatività influisce sul rapporto dell'intera famiglia e i figli sono i primi a subirne le conseguenze.

<sup>173</sup> Cfr. K. BADRANE, *Il Codice di Famiglia in Marocco*, libreria universitaria.it, Padova, 2012, p. 29 ss., la quale ricorda che la poligamia coranica è un rimedio alla poligamia selvaggia del periodo preislamico. La shari'a la limita a quattro mogli, che devono essere trattate allo stesso modo, e i giuristi classici spiegano in modo dettagliato come il marito debba adempiere a questo suo obbligo.

<sup>174</sup> Cfr. N. COLAIANNI, *Poligamia e principi del "diritto europeo"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2002, p. 227 ss.

<sup>175</sup> Sûra IV, versetto 3: “*se temete di non essere equi con gli orfani, sposate allora fra le donne che vi piacciono due o tre o quattro e, se temete di non essere giusti fra loro, una sola ... questo sarà più atto a non farvi deviare*” e versetto 129 “*Non potrete mai essere equi con le vostre mogli anche se lo desiderate. Non seguite però la vostra inclinazione fino a lasciarne una come in sospenso. Se poi vi riconcilierete e temerete [Allah], ebbene Allah è clemente, misericordioso*”; sulla relativa interpretazione, cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 105 ss., la quale sottolinea che un orientamento dottrinale ha suggerito una lettura consecutiva e unita degli stessi, arrivando così ad una soluzione interpretativa che proibisce virtualmente la poligamia, per cui l'uomo, anche se mosso dalle migliori intenzioni, non è in grado di soddisfare le condizioni poste dalla poligamia; altri, invece, ritengono che il matrimonio poligamico sia la condizione per assicurare la giustizia nei confronti degli orfani.

di matrimonio una clausola di rinuncia al matrimonio per danno<sup>176</sup>. La vigente *Mudawwana* introduce una forma di divieto legale, in presenza del timore di una mancanza di equità nel trattamento delle mogli, e una facoltà riconosciuta alla donna di inserire nel contratto di matrimonio una clausola di mancata accettazione del vincolo in caso di successiva unione poligamica.

L'uomo che intenda contrarre matrimonio poligamico deve ottenere l'autorizzazione preventiva del tribunale. Il giudice è chiamato a valutare la capacità del richiedente di ottemperare al precetto dell'eguale trattamento delle future consorti: in assenza di condizioni sufficienti per assicurare un mantenimento paritario ovvero di una giustificazione oggettiva straordinaria (ad esempio, l'incapacità di generare con la donna con cui è già unito in matrimonio), la richiesta è rigettata. Il giudice è chiamato altresì ad accertare l'assenso della prima moglie. Con la comparizione delle parti in Camera di Consiglio inizia la fase dibattimentale, che termina con la concessione o il rigetto dell'autorizzazione.

Un elemento di compatibilità tra il modello giuridico matrimoniale islamico e quello occidentale è la possibilità riconosciuta dalla legge alla prima moglie di inserire nel contratto nuziale la clausola di monogamia la quale, se non rispettata dal marito, costituisce valido motivo di scioglimento del vincolo matrimoniale (art. 99)<sup>177</sup>. L'assenza della clausola consente tuttavia al marito di chiedere al Tribunale l'autorizzazione a contrarre un successivo matrimonio, invitando la prima moglie a comparire per l'udienza in Camera di Consiglio (art. 43)<sup>178</sup>.

Il matrimonio poligamico crea certamente problemi in ordine alla tutela dei diritti della donna: la necessità di configurare modalità di garanzia ha indotto la dottrina a distinguere la produzione degli effetti giuridici inerenti ai diritti e ai doveri coniugali, dalle conseguenze del matrimonio sul piano successorio<sup>179</sup>, essendo queste ultime esplicative di principi costituzionali di salvaguardia del dovere di solidarietà familiare<sup>180</sup>. Altri invece hanno ritenuto che le disposizioni testamentarie a favore della seconda o delle ulteriori mogli di un cittadino straniero poligamo siano inefficaci, salvo che non siano dirette a costituire legati<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> Cfr. K. BADRANE, *Il Codice di Famiglia in Marocco*, cit., p. 30 ss., la quale rileva che la *Mudawwana* precedente prevedeva semplicemente l'obbligo per lo sposo di informare la prima moglie dell'intenzione di contrarre un altro matrimonio e la novella sposa del suo status di soggetto già coniugato (art. 43).

<sup>177</sup> Cfr. S. LA CHINA, *Accostandosi all'Islam: conoscerne i diritti, non fermarsi ai conflitti*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 3, 2013, p. 947 ss.

<sup>178</sup> Cfr. K. BADRANE, *Il Codice di Famiglia in Marocco*, cit., p. 30.

<sup>179</sup> Cfr. G. CONETTI, *La successione del musulmano poligamo*, in *Studium Iuris*, 1, 1997, p. 247 ss.

<sup>180</sup> Cfr. E. CALÒ, *Le successioni nel diritto internazionale privato*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 34 ss.

<sup>181</sup> Cfr. R. CLERICI, *Art. 46. Successione per causa di morte*, in *Commentario del Codice Civile*, diretto da E. GABRIELLI, Torino, 2010, p. 521 ss.

Le novità introdotte dalla riforma marocchina sono notevoli: la responsabilità della famiglia è condivisa tra uomo e donna, per cui cade la regola dell'obbedienza della moglie nei confronti del marito; la presenza del *wali* non è più obbligatoria, ma rappresenta un diritto della donna, la quale può decidere di sposarsi anche in sua assenza; l'età minima per contrarre matrimonio è per entrambi i coniugi 18 anni, non più 15 anni per la donna secondo la previgente disciplina; il matrimonio poligamico è sottoposto a limiti sostanziali e procedurali; il diritto al ripudio può essere esercitato solo all'interno di una procedura giudiziaria; è protetto l'interesse del minore in materia di custodia, garantendogli tra le altre cose il diritto ad un alloggio decente, al quale dovrà provvedere il padre congiuntamente alla pensione alimentare; la donna può richiedere il divorzio liberamente, senza più dover presentare le prove del pregiudizio subito; nel caso in cui, per ragioni di forza maggiore, nasca un figlio da un'unione non ancora formalizzata, il nuovo Codice ammette il riconoscimento della paternità; i figli ereditano anche dalla nonna paterna; è prevista la possibilità per gli sposi di stipulare, unitamente al contratto di matrimonio, un accordo in virtù del quale i beni acquistati durante il matrimonio possono essere gestiti in comune, derogando alla regola della separazione.

Il novellato diritto di famiglia è indice di una trasformazione che coinvolge l'intero ordinamento e la società marocchina. Le minoranze religiose che si stanziavano in Marocco possono dunque godere di strumenti di tutela in ordine alla professione del proprio credo e alle relazioni che ne possono derivare. La Costituzione marocchina disciplina infatti l'Islam come religione di Stato e afferma che l'ordinamento giuridico è ispirato alla legge islamica ma ciò non costituisce un limite per l'esercizio della libertà religiosa. L'art. 3 della Costituzione garantisce a tutti l'esercizio del proprio credo. Su questa scia i Costituenti hanno altresì abrogato il reato di apostasia e consentito l'apertura di luoghi di culto non islamici senza la preventiva autorizzazione e controllo da parte delle autorità statali<sup>182</sup>. In conformità al dettato costituzionale, il Consiglio Superiore degli Ulema ha revocato nel 2017 una precedente *fatwa* che sanzionava con la pena di morte l'apostasia di un fedele musulmano<sup>183</sup>, favorendo in tal modo il concreto esercizio dei diritti connessi alla libertà religiosa.

L'evoluzione legislativa è certamente conseguenza di un'evoluzione della società marocchina. In molti Stati islamici infatti si assiste ad un processo di trasformazione e cambiamento che si traduce in un rafforzamento della tutela dei diritti umani.

---

<sup>182</sup> Cfr. R. FAKHRI, *Diritto e religione in Marocco*, cit., p. 208 ss., il quale sottolinea che eventuali limiti all'apertura di luoghi di culto non musulmani potrebbe aversi solo in casi di pubblica sicurezza.

<sup>183</sup> Cfr. F. FRANCESCHI, *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe\_chiese.it), 37, 2017, p. 1 ss.

Interessanti prospettive di tutela (anche) per le minoranze emergono dall'ordinamento tunisino. La Tunisia infatti è tra gli Stati islamici che hanno preso le distanze dalla tendenza conservatrice e considerano l'esistenza di una separazione tra sfera civile e sfera religiosa: la libertà religiosa è dunque costituzionalmente garantita a tutti<sup>184</sup>. L'art. 24 vieta la discriminazione per motivi religiosi e lo sfruttamento o l'abuso di "sentimenti religiosi o cose considerate sacre per una religione". Sul fronte della tutela dei diritti civili, il 27 luglio 2017 il Parlamento tunisino ha approvato la legge contro la violenza e i maltrattamenti sulle donne e per la parità di genere. *Ratio legis* è il contrasto ad ogni forma di violenza o sopruso basato sul genere, garantendo alle donne tunisine rispetto e dignità a partire dall'uguaglianza tra i sessi. Il legislatore ha pertanto definito tecniche di prevenzione, punizione dei colpevoli, protezione delle vittime, assistenza alle donne che hanno subito violenza domestica, le quali possono richiedere un'ordinanza restrittiva contro chi ha abusato di loro senza che sia aperta una procedura penale e senza che le vittime debbano chiedere il divorzio, nel caso in cui si tratti del marito. Ulteriore passo di modernizzazione dell'ordinamento giuridico si è avuta il 14 settembre 2017, quando il Parlamento ha annullato una circolare ministeriale del 1973, con la quale si proibiva alla donna musulmana di sposare un uomo non musulmano: l'abrogazione ha ritenuto infatti tale norma incompatibile con l'impianto costituzionale vigente.

Una, seppur limitata, tutela delle minoranze è riconosciuta in Iran. La Costituzione iraniana garantisce infatti il diritto di praticare liberamente la propria fede e di istituire enti confessionali soltanto a cristiani, ebrei e zoroastriani. L'esistenza di limiti per una tutela dei diritti umani, tra cui la libertà religiosa, estendibile a tutti i gruppi minoritari dipende dalla rilevabilità penale dell'apostasia e del proselitismo religioso.

L'art. 24 della Costituzione turca invece garantisce il diritto di libertà religiosa. La Turchia si professa infatti un paese laico e i testi sacri dell'Islam non sono fonti dell'ordinamento turco. In tale prospettiva potrebbe configurarsi una forma di tutela per i migranti che approdano in Turchia per ragioni economiche e che decidono lì stanziarsi. La realtà tuttavia è ben diversa. I flussi migratori hanno dato vita a minoranze culturali e religiose, alle quali l'ordinamento non riconosce personalità giuridica<sup>185</sup>: l'assenza di un riconoscimento traduce

---

<sup>184</sup> Cfr. G. DAMMACCO, *Diritti e religioni nel crocevia Mediterraneo*, Cacucci, Bari, 2016, p. 139 ss., il quale rileva che il riconoscimento dell'art. 2, co. 1, per cui la Tunisia è uno Stato civile, fondato sulla cittadinanza, la volontà del popolo e la primarietà del diritto, rappresenta il principio di neutralità amministrativa.

<sup>185</sup> Cfr. R. BOTTONI, *Diritto e religione in Turchia: dall'Impero ottomano all'ascesa dell'AKP*, in A.G. CHIZZONITI, A. GIANFREDA (a cura di), *Lezioni e materiali di diritto ecclesiastico comparato*, Libellula edizioni, Tricase (LE), 2019, p. 112 ss.

la mancanza di una personalità giuridica che non consente alle minoranze religiose di adempiere a tutte le funzioni che normalmente spetterebbero loro<sup>186</sup>.

L'attenzione preminente delle istituzioni europee ha sollecitato una maggiore tutela dei diritti umani in Stati, come l'Indonesia, che si distinguono per una lunga tradizione di pluralismo e tolleranza religiosa. L'Islam, pur essendo la confessione religiosa di maggioranza, non è riconosciuta religione di Stato nella Costituzione indonesiana, né la *Shari'a* è considerata fonte del diritto. La *Pancasila*, manifesto filosofico e politico del Presidente incentrato non solo sull'appartenenza fideistica ma anche su ideali di unità del paese e di uguaglianza tra i cittadini<sup>187</sup>, è posta a fondamento dell'ordinamento giuridico nazionale. Esigenza prioritaria dell'Indonesia è stata affermare l'idea di uno Stato unitario che garantisca anche le minoranze religiose. La Carta costituzionale riconosce dunque il diritto alla libertà di religione, inteso come diritto di scegliere liberamente il credo e di professarlo. Tale diritto è inoltre incluso tra i cd. diritti inderogabili, adeguando così il sistema costituzionale nazionale agli standard internazionali proposti dalle Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo. Unico limite posto al pieno esercizio del diritto di libertà di religione è la salvaguardia di esigenze superiori connesse con la tutela di valori religiosi e di ordine pubblico: tra questi rientra certamente la libertà di religione delle minoranze. Il limite costituzionale ha trovato applicazione nel caso dell'*Abmadiyya*<sup>188</sup>, in presenza del divieto legislativo posto al gruppo religioso di compiere qualsiasi attività, anche sottoforma di divulgazione di opinioni in materia di fede o di proselitismo, sul presupposto che costituisca una forma di apostasia.

Il caso *Abmadiyya*, che costituisce un paradosso in quanto sono gli stessi islamici ad essere considerati minoranza in uno Stato islamico, ha interrogato le istituzioni europee ed internazionali. Con una risoluzione del 07 luglio 2011/95/UE infatti il Parlamento europeo ha stabilito che: “considerando che l'Indonesia è il paese al mondo a maggiore predominanza musulmana e che nel paese la tradizione di pluralismo, armonia culturale, libertà religiosa e

---

<sup>186</sup> Cfr. P. STEFANI, *I partiti religiosi (islamici) e la democrazia "laica"*, cit., p. 1 ss., il quale evidenzia come la formazione in Turchia di partiti d'identità religiosa, come quelli islamici, siano incompatibili con i principi della democrazia e limitino la laicità moderna, rappresentando un evidente ostacolo per la tutela delle minoranze culturali e religiose stanziate nel territorio turco. L'attuazione di tecniche giuridiche interculturali potrebbe dunque rivelarsi utile per la costruzione di una società nella quale la gestione della diversità non si ispiri alle politiche dell'identità.

<sup>187</sup> Cfr. S. ANGIOI, *La libertà di religione in Indonesia e il problema dell'adattamento alle norme internazionali*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2014, p. 350 ss.

<sup>188</sup> Cfr. S.R. VALENTINE, *Islam and Abmadiyya Jama'at. History, belief, practice*, Hurst, Londra, 2008, p. 92 ss., il quale ricorda che l'Ahmadiyya è un gruppo religioso di matrice islamica, sorto in India intorno alla metà del XIX secolo e considerato eretico sia dall'Islam sunnita che da quello sciita, poiché il suo fondatore, Ahmad, ha affermato il proprio ruolo di profeta, ruolo che invece l'Islam destina esclusivamente a Maometto. Malgrado la comunità islamica sia unanime nel disconoscere al fondatore un qualsiasi ruolo e nel considerarlo addirittura un apostata dell'Islam, il movimento si è considerevolmente sviluppato soprattutto in Asia e in Africa.

giustizia sociale caratterizza profondamente l'ideologia nazionale «Pancasila»; considerando che è stata registrata una notevole recrudescenza nella frequenza delle aggressioni contro le minoranze religiose, specialmente gli Ahmadi, che si ritengono musulmani, ma anche contro cristiani, buddisti e organizzazioni progressiste della società civile; considerando che dopo il divieto di divulgazione delle dottrine musulmane ahmadi nel 2008 il ministro indonesiano per gli Affari religiosi ha sollecitato più volte l'introduzione di un'interdizione completa della comunità musulmana ahmadi, un passo già compiuto in tre province, Giava occidentale, Sulawesi meridionale e Sumatra occidentale; considerando altresì che il 6 febbraio 2011 una folla di almeno 1.500 persone ha aggredito venti musulmani ahmadi a Cikeusik, nella provincia di Banten, uccidendone tre e ferendone gravemente molti altri, per cui il Presidente dell'Indonesia ha condannato l'episodio e ha sollecitato la realizzazione di indagini; considerando che, in seguito a tale aggressione, l'8 febbraio 2011 centinaia di persone hanno appiccato fuoco a tre chiese e aggredito un sacerdote nella città di Temanggung nella provincia di Giava centrale dopo la condanna di un cristiano incriminato per oltraggio all'Islam a cinque anni di detenzione invece che alla pena di morte, come auspicato dagli aggressori, e considerando che la comunità delle chiese in Indonesia ha registrato 430 aggressioni contro chiese cristiane negli ultimi sei anni; considerando che in virtù degli articoli 156 e 156 bis del codice penale indonesiano sono state finora arrestate o imprigionate più di 150 persone e che secondo diversi riscontri la blasfemia, l'eresia e la diffamazione religiosa prevista dalla legge sono pretesti utilizzati dagli estremisti per restringere la libertà religiosa e istigare le tensioni e la violenza tra le comunità; considerando che il 19 aprile 2010 la Corte costituzionale indonesiana ha convalidato le leggi sulla blasfemia e l'eresia e ha respinto la richiesta di abrogazione presentata da quattro insigni studiosi islamici e da almeno sette organizzazioni della società civile e per i diritti umani, nonché sostenuta da almeno altre 40 organizzazioni; considerando che secondo resoconti attendibili, segnatamente della commissione nazionale per i diritti umani, si registrano violazioni dei diritti umani da parte di agenti delle forze di sicurezza indonesiane, tra cui casi di tortura e di altre forme di maltrattamenti e ricorso eccessivo e inutile alla forza, specialmente nelle province di Papua e delle Molucche; considerando che raramente gli autori devono risponderne dinanzi a un tribunale indipendente: accoglie con favore la dichiarazione congiunta resa il 24 maggio 2011 dal Presidente indonesiano, dal presidente della Camera dei deputati, dal presidente del Consiglio di rappresentanti regionali, dal presidente dell'Assemblea consultiva del popolo, dai presidenti della Corte suprema e della Corte costituzionale e da altri alti funzionari, che invita a sostenere la «Pancasila» e proteggere il pluralismo; sottolinea i progressi compiuti

negli ultimi anni dall'Indonesia nel settore del consolidamento della democrazia e dello Stato di diritto e attribuisce grande rilevanza al mantenimento e all'approfondimento di relazioni armoniose tra l'Unione europea e l'Indonesia nei diversi campi ...; plaude agli impegni assunti dall'Indonesia prima della sua elezione, il 20 maggio 2011, al Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite, tra cui quello di ratificare tutti i principali strumenti in materia di diritti umani, in particolare la Convenzione internazionale per la protezione di tutte le persone dalle sparizioni forzate; manifesta profonda inquietudine per gli episodi di violenza contro le minoranze religiose, in particolare musulmani ahmadi, cristiani, bahai e buddisti; teme che le violazioni della libertà religiosa compromettano i diritti umani sanciti dalla Costituzione indonesiana, tra cui il divieto di discriminazione e la libertà di espressione, di opinione e di riunione pacifica; invita il governo indonesiano, in particolare il ministro per gli Affari religiosi, e la magistratura indonesiana a garantire l'attuazione e il rispetto dello Stato di diritto e ad assicurare che i responsabili di violenze religiose e i fomentatori di odio siano assicurati alla giustizia; esprime profonda preoccupazione per la normativa locale sulla blasfemia, l'eresia e la diffamazione religiosa, normativa che può dar luogo ad abusi, e per il decreto interministeriale del 2008 che vieta la diffusione delle dottrine della comunità musulmana ahmadi, e invita le autorità indonesiane ad abrogare o rivedere tali atti normativi; plaude al lavoro svolto dalla società civile indonesiana, tra cui i gruppi di riflessione di ispirazione musulmana, cristiana e laica, le organizzazioni per i diritti umani e quelle che contrastano l'estremismo, nel promuovere il pluralismo, la libertà religiosa, l'armonia religiosa e diritti umani; esorta il governo indonesiano a conformarsi alle raccomandazioni formulate dall'Alto commissario delle Nazioni Unite per i diritti umani e, in particolare, a invitare il relatore speciale delle Nazioni Unite per la libertà religiosa e di credo a recarsi in visita nel paese; si compiace delle indagini condotte nel febbraio 2011 sulle aggressioni mortali contro gli ahmadi nella provincia di Giava occidentale, che hanno portato alla sostituzione dei capi delle forze di polizia regionale e provinciale, alla formulazione di capi d'accusa nei confronti di nove agenti di polizia per inadempienza al dovere e alla citazione in giudizio di altre 14 persone per i reati commessi e chiede una verifica indipendente dei processi a carico degli accusati, onde garantire che sia fatta giustizia per tutte le parti coinvolte; invita le autorità indonesiane a indagare sulle presunte violazioni dei diritti umani da parte di membri delle forze di sicurezza e di perseguire i responsabili, incluse le persone in posizione di comando; chiede la liberazione immediata e incondizionata di tutti i prigionieri di coscienza, che sono stati arrestati e accusati semplicemente sulla base della loro partecipazione a manifestazioni politiche pacifiche, il che è contrario allo spirito della Legge

speciale per l'autonomia del 2001 che ha riconosciuto agli abitanti delle provincie di Papuaasia, delle Molucche e ad altre etnie e minoranze religiose il diritto di esprimere la propria identità culturale; invita la delegazione dell'Unione europea e le missioni diplomatiche degli Stati membri a proseguire l'attento monitoraggio della situazione dei diritti umani, in particolare nelle regioni sensibili come le provincie di Papuaasia, le Molucche e di Aceh; sottolinea l'importanza di includere l'aspetto dei diritti umani nel dialogo politico nel quadro dell'APC UE-Indonesia, con particolare riferimento alla libertà religiosa e al rispetto delle minoranze; invita gli Stati membri e la Commissione a sostenere la società civile indonesiana e le organizzazioni per i diritti umani che promuovono attivamente la democrazia, la tolleranza e la convivenza pacifica tra diversi gruppi etnici e religiosi; incarica il suo Presidente di trasmettere la presente risoluzione al governo e al parlamento dell'Indonesia, al vicepresidente della Commissione/alto rappresentante dell'Unione per gli affari esteri e la politica di sicurezza, alla Commissione, ai governi e ai parlamenti degli Stati membri, alla Commissione intergovernativa per i diritti umani dell'ASEAN e al Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite”.

Il Parlamento europeo ha dunque condannato tutti i provvedimenti che l'Indonesia aveva preso nei confronti della minoranza islamica, disponendo la repressione di qualsiasi atteggiamento di violenza sulla base di motivi religiosi. Successivamente l'Unione Europea ha siglato un accordo con l'Indonesia, volto a disciplinarne i relativi rapporti e una concreta cooperazione: tale accordo ha ad oggetto in particolare la promozione e la tutela dei diritti umani, con l'impegno dell'Unione di attivarsi e sostenere programmi di cooperazione, se da parte indonesiana vi sia l'impegno di adottare politiche interne a tutela dei diritti umani con l'obiettivo di allineare i parametri nazionali agli standard internazionali.

La tutela sancita dalle Carte costituzionali degli Stati islamici non sempre garantisce fattivamente la protezione di quei valori che caratterizzano la società e che sono posti a presidio della dignità di chi entra (anche temporaneamente) in una società. È necessario dunque l'ausilio di strumenti concreti capaci di declinare le garanzie costituzionalmente previste per le pluralità culturali e religiose esistenti all'interno dell'ordinamento.

In tale prospettiva, alcuni Stati islamici o a maggioranza islamica (come Siria, Egitto, Libia, Pakistan, Algeria<sup>189</sup>) hanno adottato il sistema degli statuti personali<sup>190</sup>, attraverso i quali fatti sostanzialmente identici sono disciplinati da leggi diverse sulla base dell'appartenenza confessionale, culturale, etnica, linguistica dei soggetti coinvolti<sup>191</sup>.

Nel caso degli Stati islamici, gli statuti personali<sup>192</sup> disciplinano tendenzialmente questioni attinenti alla libertà religiosa degli appartenenti alla minoranza. Non si tratta pertanto di strumenti giuridici di protezione di minoranze musulmane, ma essi sono utilizzati anche per la tutela di minoranze religiose all'interno di Stati islamici. L'adozione degli statuti determina la concorrenza della legislazione statale e di quelle personali all'interno del medesimo territorio nazionale<sup>193</sup>.

Si pone tuttavia il problema della rilevanza civile di questi strumenti e, in caso di antinomia, di quale sia la legge applicabile, se quella nazionale o quella "personale di origine religiosa"<sup>194</sup>. Esempi di statuti personali sono rinvenibili nell'ordinamento indiano<sup>195</sup>, la cui società, composta per la maggior parte da musulmani, è caratterizzata da una notevole pluralità di minoranze religiose: lo Stato tutela l'identità di ciascuna prevedendo statuti personali volti a disciplinare determinate materie attinenti alla sfera religiosa della minoranza.

Sebbene la popolazione dominante non sia la maggioranza, anche il Libano e lo Stato di Israele hanno adottato lo strumento degli statuti personali. L'ordinamento libanese riconosce il pluralismo culturale e religioso presente nel territorio nazionale<sup>196</sup> e tutela le peculiarità di

---

<sup>189</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *Considerazioni giuridico-ecclesiologiche in merito alle minoranze cristiane in area arabo-islamica*, cit., p. 1152 ss., il quale evidenzia che la comunità cristiana algerina è formata prevalentemente da stranieri in missione. Laddove l'appartenenza religiosa coincide con quella etnica i problemi si acuiscono: i cristiani si pensano infatti non come comunità di fede, ma come soggetti appartenenti a minoranze etnico-religiose. Di conseguenza il diritto di libertà religiosa viene chiesto non come diritto individuale ma come diritto rivendicato da una minoranza.

<sup>190</sup> Cfr. O. BUCCI, *Le radici storiche della Shari'a islamica*, in *Iura Orientalia*, 6, 2010, p. 237 ss., il quale ricorda che fin dall'impero bizantino la personalità del diritto costituisce principio cardine degli ordinamenti giuridici islamici.

<sup>191</sup> Per un approfondimento storico degli statuti personali, cfr. F. PERGAMI, *Giurisdizione civile e giurisdizione ecclesiastica nella legislazione del tardo impero*, in *Rivista di diritto romano*, 1, 2001, p. 214 ss.; E. OKTEM, *Le comunità religiose nell'Impero ottomano e nella Repubblica turca*, in AA.VV., *Comunità e soggettività*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2006, p. 463 ss.; G. SALE, *Stati islamici e minoranze cristiane*, Jaca Book, Milano, 2008, p. 199 ss.

<sup>192</sup> Cfr. A. MANGIA, *Statuti personali e libertà religiosa nell'ordinamento italiano*, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), novembre 2006, p. 1 ss., il quale evidenzia che il sistema degli statuti personali non va confuso con la diversità di trattamento concessa dal moderno Stato di diritto occidentale, in attuazione del principio di uguaglianza sostanziale e del pluralismo ideologico-religioso, basata sulla logica dell'uguale in casi uguale, diseguale in casi diseguali.

<sup>193</sup> Cfr. G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, Cedam, Padova, 1986, p. 369 ss.

<sup>194</sup> P. LILLO, *Il diritto all'identità religiosa negli ordinamenti statali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2015, p. 379.

<sup>195</sup> Cfr. G. PRESTA, *Minoranze tra legge secolare e statuti personali in India*, in AA.VV., *Letterature di frontiera*, EUT, Trieste, 2001, p. 143 ss.

<sup>196</sup> Sul ruolo degli statuti personali in Libano, cfr. L. CAPRARA, *L'autonomia normativa e giurisdizionale delle confessioni religiose nel sistema degli statuti personali in Libano*, in *Jus-on line*, 3, 2015, p. 1 ss.

ciascun gruppo attraverso forme di *leges personales* di natura religiosa<sup>197</sup>. Lo Stato di Israele, considerando le minoranze un osservatorio privilegiato, ha riconosciuto la possibilità di legislazioni concorrenti per disciplinare le materie miste: in tali ipotesi i diritti confessionali acquistano rilevanza anche in ambito civile. Gli ambiti di comune interesse attengono principalmente alla famiglia (matrimonio, divorzio, filiazione, successioni) e la legge israeliana consente alle minoranze religiose di disciplinare la posizione giuridica dei rispettivi membri attraverso gli statuti personali<sup>198</sup>.

A differenza degli statuti personali che costituiscono strumenti legislativi riconosciuti dallo Stato alle minoranze, rilevanti forme di tutela possono derivare anche direttamente dalle confessioni religiose. L'attività bilaterale della Chiesa cattolica ad esempio è un importante strumento di tutela della condizione di minoranza religiosa dei cattolici nei "territori di missione"<sup>199</sup>, come negli Stati islamici<sup>200</sup>. In tale prospettiva si fa rilevare la Convenzione sottoscritta con la Turchia nel 1964; lo scambio di lettere tra Giovanni Paolo II e il Re del Marocco Hassan II nel 1983<sup>201</sup>; il Concordato con la Repubblica di Kazakistan nel 1998 con cui le parti "si riconoscono reciproca libertà nell'esercizio dei rispettivi diritti e poteri e si impegnano a rispettare ciò principalmente nelle reciproche relazioni e nella cooperazione per il bene della comunità" (art. 1); l'Accordo quadro fra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon sui principi e su alcune disposizioni giuridiche relative alle loro relazioni e alla loro collaborazione del 1997, con cui alla Chiesa cattolica è garantito il libero esercizio del proprio culto (art. 6)<sup>202</sup>; l'Accordo con la Repubblica dell'Azerbaijan del 2011; l'Accordo con la Repubblica di Mozambico del 2012; l'Accordo generale con lo Stato della Palestina nel 2015<sup>203</sup>, il cui art. 1 sancisce il diritto della Santa Sede di esercitare tutte le funzioni strutturali

---

<sup>197</sup> Cfr. diffusamente A. MESSARA, *Il sistema che vuole far convivere le differenze. Il «modello libanese»*, in *Oasis*, 12, 2010.

<sup>198</sup> Cfr. F. RESCIGNO, *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, Maggioli, Rimini, 1996, p. 190 ss., il quale evidenzia che la presenza degli statuti personali determina autonomia anche da un punto di vista processuale, mediante la costituzione di tribunali religiosi aventi riserva di giurisdizione circa le materie disciplinate dalle leggi personali.

<sup>199</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Il concordato come modello di analisi normativa nell'evoluzione degli ultimi trent'anni di relazioni Stato - Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), marzo 2010, p. 6 ss., la quale sottolinea che i concordati manifestano l'esigenza primaria di tutela, individuale e collettiva, della libertà religiosa, quale diritto umano assoluto ed irrinunciabile e, a livello politico, la possibilità per la Chiesa di ritagliarsi spazi nel settore pubblico anche all'interno di sistemi politici fortemente secolarizzati o di aree geografiche a diversa connotazione religiosa.

<sup>200</sup> Cfr. R. SANTORO, *Le dinamiche concordatarie tra Santa Sede e Stati islamici*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 29, 2018, p. 15 ss.

<sup>201</sup> Cfr. M.R. PICCINI, *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, cit., p. 4 ss., la quale sottolinea il contenuto delle Lettere si avvicina molto al cd. patto di protezione in favore dei dimmi, il quale è un accordo tra un sovrano e i capi di una comunità.

<sup>202</sup> Cfr. R. PALOMINO, *L'Accordo-quadro del 1997 tra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1999, p. 81 ss.

<sup>203</sup> Cfr. P. FERRARI DA PASSANO, *L'Accordo tra la Santa Sede e l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2000, p. 364 ss.

della propria missione educativa, spirituale e morale”; il Memorandum di Intenti tra la Segreteria dello Stato Vaticano e il Ministero degli Affari Esteri dello Stato del Kuwait del 2015, finalizzato alla conclusione del Concordato, e il Memorandum d’Intesa tra la Segreteria di Stato e il Governo degli Emirati Arabi Uniti del 2016, per l’esenzione di visti di ingresso per i titolari di passaporti diplomatici e di passaporti speciali.

L’attività concordataria della Santa Sede è stata altresì rilevante per la tutela delle minoranze in territori che per ragioni politiche e sociali hanno attraversato fasi particolarmente critiche: l’Accordo di Base tra la Santa Sede e la Bosnia Erzegovina, sottoscritto il 19 aprile 2006, con il relativo Protocollo addizionale, firmato il 29 settembre 2006, entrambi entrati in vigore il 25 ottobre 2007<sup>204</sup>; l’Accordo con la Repubblica Federale del Brasile del 2008, con cui si riconosce il diritto della Chiesa cattolica a compiere la sua missione apostolica e si garantisce l’esercizio pubblico delle sue attività, sempre nell’osservanza dell’ordinamento giuridico brasiliano (Preambolo); l’Accordo con la Repubblica Democratica di Timor del 2015<sup>205</sup>, con cui si riconosce la personalità giuridica della Chiesa cattolica, garantendo alla stessa la libertà di svolgere la propria missione in favore della popolazione timorese (Preambolo); il Comprehensive Agreement tra la Santa Sede e lo Stato di Palestina del 2015<sup>206</sup>, la cui centralità è data dalla promozione della persona umana e dei relativi diritti fondamentali.

I vantaggi offerti dagli strumenti attuativi del principio di personalità della legge potrebbero tuttavia degenerare in fenomeni separatisti tra le minoranze presenti all’interno di uno stesso territorio nazionale. Al fine di armonizzare gli ordinamenti nazionali islamici in materia di tutela dei diritti dell’uomo e della libertà religiosa e di adeguarli a quanto sancito dai documenti internazionali, a partire dal 2016 si sono susseguite diverse dichiarazioni.

La Dichiarazione di Marrakech, sottoscritta il 27 gennaio 2016, contiene riferimenti espliciti ai principi universali e ai valori dell’Islam, come il rispetto della dignità umana, della libertà religiosa, il principio di giustizia e di non discriminazione<sup>207</sup>.

È stato compiuto un importante passo in avanti rispetto agli impianti istituzionali di alcuni Stati islamici, come la teocrazia costituzionale dell’Egitto<sup>208</sup> o le dichiarazioni di buona

---

<sup>204</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Il Basic Agreement tra la Santa Sede e la Bosnia-Erzegovina nel quadro delle dinamiche concordatarie ‘post-comuniste’*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008, p. 163 ss.

<sup>205</sup> Cfr. F. RICCIARDI CELSI, *L’Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica di Timor-Leste*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2017, p. 497 ss.

<sup>206</sup> Cfr. A. ACQUAVIVA, *L’Accordo globale tra la Santa Sede e lo Stato di Palestina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2016, p. 533 ss.

<sup>207</sup> Cfr. A. FUCCILLO (ed.), *The Marrakech Declaration. A bridge to Religious Freedom in Muslim Countries?*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016; L. SABBARESE, R. SANTORO (a cura di), *La Dichiarazione di Marrakech. Proiezione e tutela della libertà religiosa nei paesi islamici*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017.

<sup>208</sup> Cfr. R. HIRSCHL, *Constitutional Theocracy*, Harvard University Press, Londra, 2010.

volontà del Marocco rispetto agli stessi diritti<sup>209</sup>. La Dichiarazione di Marrakech garantisce piena protezione ai diritti e alle libertà di tutti i gruppi religiosi, prospettando un'abolizione delle discriminazioni che le minoranze subiscono in ordine alla professione del loro credo, alla pratica dei riti, all'istituzione di edifici di culto e alla manifestazione del proprio sentimento religioso. Destinatari della stessa sono studiosi ed intellettuali musulmani, politici e decision maker, artisti ed educatori delle società islamiche e i rappresentanti delle diverse confessioni religiose: tutti sono chiamati a “sostenere le iniziative che rafforzino le relazioni e la comprensione fra i vari gruppi religiosi nel mondo musulmano”, affinché questi ricostruiscano il passato, ripristinando una fiducia reciproca “erosa da estremisti che hanno compiuto atti di aggressione e di terrore”.

Il documento marocchino tutela dunque le minoranze religiose, rivolgendosi anzitutto alle istituzioni. Gli studiosi islamici hanno raccolto i fallimenti di universalizzazione della Dichiarazione del 1948, riproponendo una tutela concreta proprio a favore di quei gruppi che non ne avevano ancora beneficiato ma che avevano subito discriminazioni proprio a causa della loro appartenenza religiosa. “È inconcepibile”, affermano i sottoscrittori della Carta, “usare la propria religione allo scopo di aggredire i diritti delle minoranze religiose nelle nazioni musulmane”.

La Dichiarazione di Marrakech diventa occasione per estendere a livello universale i confini della Dichiarazione del 1948, la quale non ha più avuto una portata universale proprio perché nata in un contesto non multiculturale<sup>210</sup>.

Il riconoscimento della pluralità sociale e religiosa è la caratteristica della Dichiarazione di Marrakech, la quale non è un elenco di pretese di singoli gruppi ma l'accettazione di una diversità che non va come tale discriminata ma tutelata alla luce dei principi giuridici internazionali e che costituisce una vera risorsa sociale<sup>211</sup>.

La Dichiarazione di Marrakech è stata di impulso per la sottoscrizione di nuove Dichiarazioni di principi: la Dichiarazione di Jakarta nel maggio 2016, che riafferma la natura unica dell'Islam indonesiano come accoglienza della diversità religiosa; la Dichiarazione del Regno del Bahrein del 13 settembre 2017, sottoscritta dal Capo di Stato, che rafforza l'esercizio dei diritti connessi alla libertà religiosa e favorisce la pacifica convivenza tra le diverse fedi religiose ed etnie<sup>212</sup>; la Dichiarazione di Washington del 07 febbraio 2018,

---

<sup>209</sup> Cfr. M.G. LOSANO, *Dopo la primavera araba: il problema della libertà di religione*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2013, p. 193 ss.

<sup>210</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, in C. VIGNA, S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 33 ss.

<sup>211</sup> Cfr. P. NASO, *Il pluralismo religioso come risorsa sociale*, in *Coscienza e libertà*, 50, 2015, p. 53 ss.

<sup>212</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 366 ss., il quale evidenzia che la Dichiarazione presenta tratti di novità rispetto alle precedenti Dichiarazioni poiché risulta

sottoscritta da rappresentanti ebrei, cristiani e islamici per proteggere e promuovere i diritti delle minoranze religiose e delle comunità emarginate, ampliando il proprio ambito di applicazione; la Dichiarazione di Islamabad del 09 gennaio 2019, con cui il governo pakistano si impegna a proteggere la vita e le proprietà dei non musulmani che vi risiedono, secondo la legge della *Shari'a*, condannando gli omicidi perpetrati in nome della religione, vietando di pubblicare materiale che inciti all'odio e tutelando le minoranze affinché vivano nel Paese in base alle proprie norme culturali e dottrinali; la Dichiarazione di Abu Dhabi del 04 febbraio 2019, sottoscritta da Papa Francesco e dal Grande Imam della moschea di al Azhar Ahmad Al-Tayyeb: i capi spirituali delle due confessioni religiose hanno adottato la cultura del dialogo come strada per tutelare le libertà fondamentali e in particolare la libertà religiosa. Si sancisce infatti che la libertà è un diritto di ogni persona e ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione. I sottoscrittori si rivolgono agli attori della politica internazionale circa il pieno riconoscimento della cittadinanza e della libertà religiosa a ciascun individuo, la richiesta di protezione di gli emarginati o i bambini, la parità di trattamento e protezione per tutte le donne.

##### 5. *Islamici che migrano e ordinamento giuridico italiano*

I migranti islamici costituiscono certamente la categoria più interessante sotto il profilo del rapporto tra diritto e religione<sup>213</sup>. I precetti dell'Islam non relegano infatti il fedele ad esercitare il culto in una dimensione privata, ma prescrivono comportamenti che lo rendono protagonista nella dimensione pubblica.

I dati CESNUR 2018 rilevano che 1.682.660 di immigrati nel territorio italiano, pari al 32,7% del totale, è di fede islamica. Ragioni economiche e necessità di sfuggire a persecuzioni politiche e religiose hanno moltiplicato i flussi migratori dagli Stati islamici e hanno accresciuto considerevolmente la compagine sociale musulmana presente in Italia<sup>214</sup>. Le dinamiche migratorie hanno tuttavia generato maggiore instabilità negli immigrati di seconda e terza generazione, i quali ri-cercano un'appartenenza identitaria negli immigrati di prima generazione, ormai stanziatisi in Italia. Una "visione teologica"<sup>215</sup> delle migrazioni di massa

---

essere firmata da un capo di stato e non soltanto da un gruppo di studiosi ed esperti, ma anche perché contiene una precisa determinazione a trasferire i suoi principi in una legge vincolante per i cittadini del Regno bahreinita.

<sup>213</sup> Cfr. M. BORRMANS, *Le libertà religiose nei Paesi musulmani, tra teoria e prassi*, in J.A. ARAÑA (a cura di), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 53 ss., il quale indaga l'ambigua ricezione del diritto di libertà religiosa nel mondo islamico.

<sup>214</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, in C. CARDIA, G. DALLA TORRE (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 30 ss.

<sup>215</sup> Cfr. U. SHAVIT, *I paradossi del dibattito sull'integrazione*, in *Oasis*, 28, 2018, p. 36 ss.

islamiche ha infatti sostenuto che i migranti, più che rappresentare un fattore di disgregazione della comunità che accoglie e di dispersione dell'identità per la comunità accolta, costituiscono invece un'occasione di trasformazione per l'Islam e strumento di rafforzamento identitario<sup>216</sup>.

I fenomeni migratori sostengono altresì un'opinione pubblica tendenzialmente negativa, che guarda con sospetto il "musulmano", associandolo ai ripetuti attacchi terroristici di matrice islamista e ai quotidiani fatti di cronaca<sup>217</sup> e ritenendolo per questo un "criminale"<sup>218</sup>.

La presenza islamica in Italia pone dunque importanti sfide di integrazione nel contesto sociale, culturale e giuridico<sup>219</sup>. Alla base di questo processo vi è anzitutto la richiesta da parte dell'Islam di essere riconosciuto dalle istituzioni pubbliche<sup>220</sup> e di accedere concretamente alla tutela che i Costituenti hanno predisposto per le confessioni religiose.

L'art. 19 Cost. garantisce a "tutti" il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa. L'onnicomprendività soggettiva della tutela costituzionale, improntata ad un principio di laicità che, ridefinendo la sovranità statale<sup>221</sup>, valorizza le differenze e pone lo Stato in una posizione equidistante rispetto a tutte le confessioni religiose, sembra però non rispondere alle esigenze delle minoranze islamiche presenti sul territorio nazionale.

Le caratteristiche dell'Islam pongono infatti i fedeli in una posizione peculiare all'interno dell'ordinamento italiano<sup>222</sup>. Si pensi alla visione islamica dei diritti umani, intrisa della prospettiva fideistica per cui da Allah essi derivano e in Allah trovano compimento. Il ruolo della donna nella famiglia e nella società, la poligamia, la kafalah, il velo islamico, il matrimonio, il divorzio, l'alimentazione, la costruzione di moschee costituiscono soltanto alcuni degli aspetti che rendono difficile il percorso di integrazione tra Islam e sistema giuridico italiano. L'orientamento tradizionale, e radicale, islamico è stato pertanto causa di

---

<sup>216</sup> Cfr. M. BRIGNONE, *L'Islam in Italia, tra partecipazione civica e reti transnazionali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019, p. 10 ss.

<sup>217</sup> Cfr. F. DASSETTO, *Il compito che ci attende*, in *Oasis*, 28, 2018, p. 7 ss., il quale sostiene che il terrorismo islamico ha causato una separazione negli Stati europei tra musulmani e non musulmani.

<sup>218</sup> Cfr. T. RAMADAN, *Islam e libertà*, Einaudi, Torino, 2008, p. 86 ss., il quale sottolinea le sfide che attendono le comunità islamiche in Italia e in Europa. Egli sostiene che l'affermazione della cultura dei diritti e dei doveri deve essere sostenuta e accompagnata dalle stesse comunità islamiche al loro interno, perché dall'interno occorre sollecitare il cambiamento.

<sup>219</sup> Cfr. G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Rizzoli, Milano, 2002, p. 127 ss., il quale afferma che la percezione comune è che l'immigrato islamico è il più distante, il più estraneo, quindi il più difficile da integrare.

<sup>220</sup> Cfr. A. FERRARI, *Il "Governo giallo-verde" di fronte all'islam: l'eredità della XVII legislatura*, in *Diritto, Immigrazione, Cittadinanza*, 3, 2018, p. 1 ss.

<sup>221</sup> Cfr. diffusamente P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007, il quale analizza il rapporto tra laicità e sovranità nel processo storico, filosofico e politico di costruzione dello Stato laico.

<sup>222</sup> Cfr. V.M. DONINI, D. SCOLART, *La shari'a e il mondo contemporaneo*, Carocci, Roma, 2016, p. 10 ss., le quali evidenziano che i musulmani presenti in Italia seguono regole religiose islamiche che, in alcune materie, implicano l'esercizio di azioni e di comportamenti soggettivi, personali o comunitari, che appaiono oggettivamente contrastanti con beni e valori fondanti l'assetto ordinamentale dello Stato.

accesi dibattiti circa la compatibilità di tale sistema di tutela dei diritti umani con gli standard universalmente riconosciuti. Ai fini di una piena integrazione nell'ordinamento statale, l'Islam deve garantire il primato della persona e dei suoi diritti inviolabili sia all'interno della comunità che nei rapporti istituzionali<sup>223</sup>.

Tale percorso può essere tuttavia realizzato solo in una dimensione bidirezionale, che coinvolga sia la prospettiva islamica che quella italiana<sup>224</sup>.

Uno strumento volto a realizzare la discussa integrazione degli islamici nell'ordinamento italiano è rappresentato dalla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione<sup>225</sup>, adottata con decreto 24 aprile 2007 dall'allora Ministro degli Interni<sup>226</sup>. Ritenuta porta di ingresso per i "nuovi cittadini"<sup>227</sup> e modalità per fronteggiare in via formale il fenomeno delle migrazioni di massa nella prospettiva di una possibile integrazione degli stranieri all'interno della società civile italiana, il documento considera sostanzialmente il mondo musulmano come suo vero interlocutore<sup>228</sup>. Esso infatti è stato in concreto elaborato insieme ad esperti dell'Islam e ha avuto la sua maggiore diffusione tra i musulmani<sup>229</sup>.

Una prima occasione di interazione tra Islam e istituzioni pubbliche si è avuta in realtà con l'istituzione presso il Ministero degli Interni della Consulta per l'Islam italiano. Essa è stata istituita con decreto del Ministero dell'Interno del 10 settembre 2005 proprio per la necessità di tutelare l'ordine e la sicurezza pubblica, e non la libertà religiosa degli islamici<sup>230</sup>,

---

<sup>223</sup> Cfr. P. CAVANA, *Prospettive di un'intesa con le comunità islamiche in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), 23, 2016, p. 8 ss., il quale passa in rassegna i testi delle Intese con le confessioni acattoliche e dimostra che i primi articoli dei relativi corpi normativi richiamano espressamente i diritti inviolabili dell'uomo come fondamento e, al contempo, limite all'autonomia degli ordinamenti confessionali nell'ordinamento statale.

<sup>224</sup> Cfr. B. CONTI, *L'Islam in Italia, tra comunità e cittadinanza*, in *Oasis*, 28, 2018, p. 54 ss., il quale descrive la dimensione bidirezionale come il passaggio da un islam in Italia a un islam italiano.

<sup>225</sup> Cfr. diffusamente A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.

<sup>226</sup> Cfr. C. CARDIA, *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in *Iustitia*, 2, 2009, p. 147 ss., il quale evidenzia che l'adozione della Carta rappresenta il risultato di un lungo e delicato lavoro svolto a livello istituzionale.

<sup>227</sup> A. D'ALOIA, *Cittadinanza e 'integrazione' costituzionale*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018, p. 9.

<sup>228</sup> Cfr. S. ALLIEVI, *Islam italiano e società nazionale*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 57 ss., il quale sottolinea che il Ministero rivelò che il testo era il frutto soprattutto della preoccupazione nei confronti dell'Islam, che veniva percepito come la maggiore sfida alla coesione della società italiana.

<sup>229</sup> Cfr. A. ANGELUCCI, *Una politica ecclesiastica per l'Islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2014, p. 141 ss.

<sup>230</sup> Cfr. N. COLAIANNI, *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2006, p. 251 ss.; G. MACRÌ, *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l'Islam italiano*, in V. TOZZI, M. PARISI (a cura di), *Immigrazione e soluzioni legislative in Italia e Spagna. Istanze autonomistiche, società multiculturali, diritti civili e di cittadinanza*, Arti Grafiche la Regione, Ripalimosani, 2007, p. 213 ss.; P. SASSI, *Musulmani d'Italia, unitevi? Islam e democrazia pluralista nell'esperienza recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008, p. 9 ss.; P. FANTELLI, *La «Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano»: un primo commento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008, p. 5 ss., evidenzia che si tratta di un documento che il Governo italiano ha

e rispondere all'insufficienza del modello bilaterale. Alla Consulta non è stata tuttavia riconosciuta capacità decisionale o di governo, né potere di rappresentanza per la generalità dei musulmani presenti in Italia.

La Carta dei valori sembra invece cogliere le esigenze delle comunità islamiche nell'ottica di un'armonizzazione tra i valori irrinunciabili della Costituzione italiana e quelli delle soggettività confessionali. Essa infatti non è un documento imposto dall'alto<sup>231</sup> ma rappresenta un accordo tra Stato e minoranze etniche e religiose presenti in Italia.

Aspetto peculiare della Carta è la ricezione del principio supremo di laicità dell'ordinamento costituzionale: l'Italia è un Paese laico fondato sul riconoscimento della piena libertà religiosa individuale e collettiva. La libertà religiosa è riconosciuta ad ogni persona, cittadino o straniero, e alle comunità religiose. La religione e la convinzione non possono essere motivo di discriminazione nella vita sociale (art. 20); tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Lo Stato laico riconosce il contributo positivo che le religioni recano alla collettività e intende valorizzare il patrimonio morale e spirituale di ciascuna di esse. L'Italia favorisce il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità umana, e contribuisce al superamento di pregiudizi e intolleranza. La Costituzione prevede accordi tra Stato e confessioni religiose per regolare le loro specifiche condizioni giuridiche (art. 21); i principi di libertà e i diritti della persona non possono essere violati nel nome di alcuna religione. È esclusa ogni forma di violenza, o istigazione alla violenza, comunque motivata dalla religione. La legge, civile e penale, è eguale per tutti, a prescindere dalla religione di ciascuno, ed unica è la giurisdizione dei tribunali per chi si trovi sul territorio italiano (art. 22); la libertà religiosa e di coscienza comprende il diritto di avere una fede religiosa, o di non averla, di essere praticante o non praticante, di cambiare religione, di diffonderla convincendo gli altri, di unirsi in organizzazioni confessionali. È pienamente garantita dalla libertà di culto, e ciascuno può adempiere alle prescrizioni religiose purché non contrastino con le norme penali e con i diritti degli altri (art. 23); l'ordinamento tutela la libertà di ricerca, di critica e di discussione, anche in materia religiosa, e proibisce l'offesa verso la religione e il sentimento religioso delle persone. Per la legge dello Stato, la differenza di religione e di convinzione non è di ostacolo alla celebrazione del matrimonio (art. 24); movendo dalla propria tradizione religiosa e culturale, l'Italia rispetta i simboli, e i segni, di tutte le religioni. Nessuno può ritenersi offeso dai segni e dai simboli di religioni

---

adottato nel quadro delle iniziative prese al fine di "monitorare" la presenza islamica in Italia e col quale i rappresentanti di alcune organizzazioni islamiche presenti in Italia dichiarano di voler dare vita ad una struttura federativa che aggrega i musulmani che vivono in Italia e che si riconoscano nei principi della Costituzione e della Carta dei valori.

<sup>231</sup> Cfr. P. LILLO, *La "Carta dei valori" della Repubblica italiana*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2017, p. 425 ss.

diverse dalla sua. Come stabilito dalle Carte internazionali, è giusto educare i giovani a rispettare le convinzioni religiose degli altri, senza vedere in esse fattori di divisioni degli esseri umani (art. 25); in Italia non si pongono restrizioni all'abbigliamento della persona, purché liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell'entrare in rapporto con gli altri.

La discussione circa il suo valore normativo<sup>232</sup> non priva il documento dall'essere considerato un patto tra cittadini e immigrati in vista di una integrazione che vuole conciliare il rispetto delle differenze di cultura e di comportamento legittime e positive con il rispetto dei valori comuni. I pilastri della Carta dei valori attengono dunque all'identità storica nazionale e al rapporto con le popolazioni euro-mediterranee, all'impegno dell'Italia affinché ogni persona, sin dal primo momento in cui si trova sul territorio italiano, possa fruire dei diritti fondamentali e, al contempo, ogni persona che vive in Italia, rispetti i valori su cui poggia la società, i diritti degli altri e i doveri di solidarietà richiesti dalle leggi, al principio di eguaglianza tra uomo e donna. Essa dunque declina la capacità inclusiva della Costituzione italiana e legge i fenomeni migratori non come elemento di divisione dell'unità nazionale ma come occasioni di crescita e di sviluppo<sup>233</sup>.

Tra gli obiettivi della Carta emerge anche l'acquisto della cittadinanza, come massima forma di integrazione, da parte degli stranieri (in generale) e dei musulmani<sup>234</sup> (in particolare). Sul punto è stato infatti affermato che l'idea che i musulmani godano di piena cittadinanza è indice della piena compatibilità che la presenza permanente ed egualitaria dell'islam nella società italiana può avere con l'ordinamento<sup>235</sup>. Se questo è vero, è possibile tuttavia concordare con un certo orientamento dottrinale per il quale essere cittadino significherebbe appartenere ad una comunità i cui comportamenti non confliggono con un certo diritto o valore costituzionale<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> In senso favorevole all'idea che la Carta dei valori rappresenti un vero e proprio atto giuridico, cfr. N. COLAIANNI, *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2009, p. 5 ss.

<sup>233</sup> G.M. FLIK, *Paesaggio, storia e arte come fattori vivi di integrazione di una "nuova cittadinanza"*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018, p. 39 ss.

<sup>234</sup> Sul ruolo della cittadinanza, quale strategia di interazione nel rapporto tra islamici e ordinamento giuridico italiano, cfr. A. PIN, *Islam e Costituzione italiana: il ruolo della cittadinanza*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019, p. 49 ss.

<sup>235</sup> Cfr. A. KHALIL, *Citizenship*, in *Max Planck Encyclopedia of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 67 ss.

<sup>236</sup> Cfr. S. MANCINI, *L'Olanda: dalla «tragedia multiculturale» alla deriva identitaria*, in G. CERRINA FERONI, V. FEDERICO (a cura di), *Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali*, Edizioni Scientifiche, Napoli, 2018, p. 478 ss.

Una concreta applicazione alla Carta dei valori è stata data dalla Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano, sottoscritta nel 2008 dalle associazioni musulmane che si sono riconosciute nei principi del documento del 2007. La Dichiarazione ha lo scopo di formare un'aggregazione islamica moderata e pluralista, che accetta la laicità dello Stato ed è protagonista del dialogo interreligioso<sup>237</sup>.

In linea di continuità con la Carta dei valori è altresì la sottoscrizione nel 2017 del "Patto nazionale per l'Islam, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell'ordinamento statale"<sup>238</sup>, da parte del Ministro dell'Interno e nove organizzazioni islamiche<sup>239</sup>, le quali hanno assunto impegni reciproci al fine di migliorare il dialogo e la collaborazione tra lo Stato e le Comunità islamiche italiane. Queste si sono impegnate a promuovere la libertà religiosa, individuale e collettiva, in armonia con i principi costituzionali e con le norme giuridiche vigenti in Italia. Il Patto rileva inoltre per la capacità che hanno avuto le associazioni musulmane di dialogare tra loro e trovare una modalità unitaria di confronto con lo Stato<sup>240</sup>.

Il contenuto dei documenti analizzati costituisce sicuramente un punto di contatto tra l'ordinamento italiano e le esigenze confessionali islamiche. Il riconoscimento pubblico, oggetto di richiesta soprattutto da parte dei musulmani di seconda e terza generazione perché siano parte integrante della società e, in particolare, siano riconosciuti come cittadini di fede islamica<sup>241</sup>, può essere favorito dall'adesione delle comunità islamiche ai documenti in esame.

Resta di fatto che ad oggi l'Islam non ha ancora concluso un'intesa con lo Stato: tale strumento infatti definisce in via concordata una tutela giuridica del fenomeno religioso, coniugando le esigenze statali e quelle confessionali.

Pur ammettendo che l'intesa costituisca una forma privilegiata di tutela, gli artt. 8 e 19 Cost. garantiscono eguaglianza sostanziale a tutti i gruppi religiosi e a tutti gli individui. La Corte costituzionale, con sentenza del 27 gennaio 2016, n. 52, ha affermato che "a prescindere dalla stipulazione di intese, l'eguale libertà di organizzazione e di azione è garantita a tutte le confessioni dai primi due commi dell'art. 8 Cost. e dall'art. 19 Cost., che

---

<sup>237</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, cit., p. 41 ss.

<sup>238</sup> Cfr. S. ATTOLINO, *Il Patto nazionale per l'Islam italiano: vero un'intesa?*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* (www.olir.it), 3, 2017, p. 14 ss., la quale afferma che il Patto nazionale potrebbe costituire un ulteriore e significativo passo verso l'eventuale stipula di un'intesa tra lo Stato e le confessioni islamiche,

<sup>239</sup> Le associazioni islamiche che hanno sottoscritto il Patto nazionale sono: l'UCOII, la COREIS del Centro islamico culturale d'Italia, la Confederazione Islamica Italiana, l'Unione degli Albanesi musulmani in Italia, l'Associazione Cheikh Ahmadou Bamba, l'Associazione madri e bimbi somali, l'Associazione donne musulmane d'Italia, l'Associazione islamica degli imam e delle guide religiose, l'Associazione Islamica Pakistana Muhammadiyah.

<sup>240</sup> Cfr. A. FERRARI, *Il "Governo giallo-verde" di fronte all'Islam: l'eredità della XVII legislatura*, cit., p. 10 ss., il quale sottolinea la strategia della bilateralità che caratterizza il Patto.

<sup>241</sup> Cfr. B. CONTI, *L'Islam in Italia, tra comunità e cittadinanza*, cit., p. 67 ss.

tutela l'esercizio della libertà religiosa anche in forma associata. La giurisprudenza di questa Corte è anzi costante nell'affermare che il legislatore non può operare discriminazioni tra confessioni religiose in base alla sola circostanza che esse abbiano o non abbiano regolato i loro rapporti tramite accordi o intese". E ribadisce l'orientamento nella successiva sentenza del 23 febbraio 2016, n. 63: "il libero esercizio del culto ... è riconosciuto egualmente a tutti e a tutte le confessioni religiose, a prescindere dalla stipulazione di un'intesa con lo Stato ... Altro è la libertà religiosa, garantita a tutti senza discriminazione, altro è il regime pattizio (artt. 7 e 8, terzo comma, Cost.), che si basa sulla concorde volontà del Governo e delle confessioni religiose di regolare specifici aspetti del rapporto di queste ultime con l'ordinamento giuridico statale"<sup>242</sup>.

La natura dell'Islam osta alla possibile qualifica di confessione religiosa, preliminare alla possibilità di concludere un'intesa. La presenza di diverse scuole musulmane è infatti indice della mancanza di unitarietà nel gruppo ed è causa di divergenze circa l'attribuzione del potere di rappresentanza della confessione. Gli indici definiti in via giurisprudenziale, per supplire all'assenza di una definizione legislativa di confessione religiosa<sup>243</sup> sembrano non trovare applicazione per l'Islam, prevalendo la preoccupazione di definire anzitutto politicamente la relativa presenza nel contesto italiano.

Ad oggi sono stati presentati diversi progetti di intesa<sup>244</sup> da parte della CO.RE.IS., Comunità Religiosa Islamica Italiana, l'A.M.I., Associazione Musulmani Italiani, e l'U.C.O.I.I., Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia<sup>245</sup>. Essi si sono rivelati fallimentari, in quanto ciascuna comunità rivendica la rappresentanza della confessione<sup>246</sup>, minando in tal modo l'unitarietà richiesta dall'ordinamento.

---

<sup>242</sup> Per un commento della sentenza in esame, cfr. M. PARISI (a cura di), *Bilateralità pattizia e diritto comune dei culti. A proposito della sentenza n. 52/2016*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

<sup>243</sup> Cfr. P. FLORIS, *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte operate sul campo della libertà collettiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 20, 2017, p. 19 ss., la quale rileva che una definizione di confessione religiosa potrebbe aversi con l'emanazione di una legge sulla libertà religiosa, fortemente richiesta dal Progetto Astrid che definisce le confessioni religiose "formazioni sociali con fine costitutivo e prevalente di religione o di culto, dotate di struttura organizzativa propria e autonoma, anche di tipo federativo, e che rappresentano una specifica comunità di fedeli in tutto il territorio nazionale (art. 19).

<sup>244</sup> Cfr. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, ESI, Napoli, 2002.

<sup>245</sup> La letteratura circa l'analisi dei contenuti dei progetti d'intesa è vasta: *ex plurimis*, cfr. M. TEDESCHI, *Verso un'intesa tra la Repubblica Italiana e la comunità Islamica in Italia?*, in *Diritto di famiglia*, 4, 1996, p. 1574 ss.; *Intesa tra la Repubblica Italiana e la Comunità Islamica in Italia proposta dalla CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica Italiana)*, Milano, 1998; *Bozza di Intesa tra la Repubblica Italiana e l'U.C.O.I.I. (Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia)*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 1993, p. 561 ss.; *Bozza di Intesa tra la Repubblica Italiana e l'Associazione Musulmani Italiani*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 1996, p. 536 ss.

<sup>246</sup> Cfr. G. CASUSCELLI, *La rappresentanza e l'intesa*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 285 ss., il quale osserva che l'assenza di una rappresentanza non dovrebbe ostare di per sé all'avvio di trattative per l'emanazione di una legge sulla base di intesa. Se si considera che con le confessioni cristiane non cattoliche sono state predisposte ben sette intese e con i buddisti due, non

L'evoluzione dottrinale e giurisprudenziale del concetto di confessione religiosa<sup>247</sup> potrebbe consentire l'affermazione della confessionalità dell'Islam, in quanto comunità religiosa dotata di precetti che orientano la fede dei propri seguaci<sup>248</sup>. Ciò aprirebbe alla possibilità di stipulare un'intesa. Si è anche evidenziato che la locuzione “con le relative rappresentanze”, contenuta nell'art. 8, comma 3, Cost., potrebbe essere letta a favore della conclusione di trattative tra le reciproche rappresentanze interne all'Islam e per la conseguente costituzione di una confederazione<sup>249</sup>.

La Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione, la costituzione della Consulta per l'Islam italiano e la sottoscrizione del Patto nazionale per l'Islam rappresentano importanti tappe preliminari che potrebbero consentire al “gruppo” islamico di approdare alla stipula di un'intesa con lo Stato italiano, al fine di ottenere una tutela su misura delle esigenze confessionali ma in una prospettiva di integrazione all'interno dello Stato<sup>250</sup>.

---

si capisce perché non si possa procedere in modo plurale anche con i musulmani italiani, riconoscendo loro quella pluralità istituzionale che si presenta come un dato di fatto assolutamente percepibile in termini sociali.

<sup>247</sup> Cfr. A. ANGELUCCI, *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019, p. 23 ss.

<sup>248</sup> Cfr. N. COLAIANNI, voce *Confessioni religiose*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 2000, p. 363 ss., il quale evidenzia che le confessioni si distinguono per l'animus religioso e l'unicità del credo, idonei a definire un sistema sociale religioso.

<sup>249</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 18 ss.

<sup>250</sup> Cfr. P. STEFANI, *I partiti religiosi (islamici) e la democrazia “laica”*, cit., p. 11 ss., il quale sottolinea che l'intesa conclusa con l'Islam avrebbe il merito di risolvere sul piano giuridico il problema dell'inclusione sociale della diversità religiosa, culturale e antropologica, consentendo al diritto di esercitare la sua funzione di neutralizzatore dei conflitti.

## CAPITOLO QUARTO

### PLURALISMO CONFSSIONALE E MINORANZE RELIGIOSE: MODELLI DI ACCOGLIENZA A CONFRONTO

SOMMARIO: 1. Migrazioni e Chiesa Valdese: strategie di cooperazione tra comunità politica e comunità religiosa – 2. Intesa con l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, destinazione dell'otto per mille e tutela dei migranti – 3. Migranti indù e spose bambine: la reazione dell'ordinamento giuridico italiano – 4. Libertà religiosa in Cina e perseguitati che migrano: un'ipotesi di certificazione confessionale.

#### *1. Migrazioni e Chiesa Valdese: strategie di cooperazione tra comunità politica e comunità religiosa*

Tra le istituzioni chiamate a rispondere alle sfide poste dalle migrazioni vi sono certamente le religioni<sup>1</sup>. La loro azione si struttura infatti attraverso progetti, che concorrono a determinare le condizioni di sviluppo dei migranti in una prospettiva dialogica tra individui, società e Stati.

In particolare, esse rivestono un ruolo preminente nella fase di accoglienza dei rifugiati, mediante forme di tutela che offrono al migrante una doppia garanzia, civile (in quanto uomo) e religiosa (per l'appartenenza fideistica). Diverse infatti sono le istituzioni confessionali che operano in ambito nazionale e sovranazionale a tal fine<sup>2</sup>.

La geografia religiosa italiana rileva come maggioritaria la provenienza dei migranti da confessioni cristiane: i dati CESNUR relativi all'appartenenza religiosa dei migranti stimano che in Italia il numero dei migranti cristiani, compresi ortodossi e protestanti, è pari a 1.787.600 (il 34,8% della popolazione immigrata)<sup>3</sup>. Tra questi la maggior parte proviene dall'Est Europa, dall'Africa sub-sahariana (Ghana, Nigeria, Costa d'Avorio, Togo, Camerun), nonché dall'America latina e dall'Asia (Corea e Filippine).

---

<sup>1</sup> Cfr. A. MARCHETTO, *Il contributo delle religioni per una visione comune di governance delle migrazioni*, in *I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie*, 1, 2011, p. 12 ss., il quale parla delle religioni come fattore di stabilizzazione sociale all'interno della dinamica migratoria.

<sup>2</sup> La Direttiva 2013/33/UE sottolinea il particolare rilievo svolto dagli operatori (tra cui le confessioni religiose) nella fase di accoglienza. Essi infatti devono garantire non solo specifiche condizioni materiali di vita, ma anche informazioni sui diritti di cui si è titolari come rifugiati, nonché sulle associazioni o figure professionali che possono fornire assistenza legale.

<sup>3</sup> CESNUR, *Dossier Statistico Immigrazione 2018* (www.cesnur.com).

In tale prospettiva emerge il costante impegno della Chiesa Valdese<sup>4</sup> in materia di migrazioni. Essa infatti svolge un ruolo di mediazione tra migrante, società di arrivo e società di provenienza<sup>5</sup> in termini di protezione, rispettabilità e risorse.

La prospettiva di analisi dell'azione della Chiesa Valdese è sia intra confessionale che extra confessionale. Nel primo caso, l'accompagnamento mira alla (ri)costruzione dell'identità del migrante<sup>6</sup>: la Chiesa Valdese è infatti collante per la comunità, attraverso strumenti di interazione con i Paesi di origine, i connazionali e gli altri migranti. Favorisce in tal modo tra i migranti di prima e seconda generazione<sup>7</sup> occasioni di socializzazione, finalizzate alla formazione (anche) di una cultura religiosa. Il senso di appartenenza ad un gruppo consente infatti di intrattenere relazioni che producono conseguenze anche nel campo del diritto e permettono al migrante di accedere a forme di protezione confessionale, i cui riflessi impattano nello spazio pubblico.

Rilevante è altresì la sfera di azione extra confessionale della Chiesa Valdese. Essa, quale interlocutore nei rapporti con le istituzioni pubbliche, ha costituito l'Area migranti della Diaconia valdese, iscritta al Registro delle Associazioni e degli Enti che svolgono attività a favore degli immigrati presso la Direzione Generale dell'Immigrazione del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali.

L'intervento ad extra della Chiesa Valdese si fonda invece sui cd. corridoi umanitari. Attraverso il finanziamento dell'8 per mille, sono stati concretizzati i progetti "Emergenza Nord Africa" e il servizio prestato nello SPRAR (Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati).

L'"Emergenza Nord Africa" nasce nel 2011, a seguito dell'accoglienza di cinque tunisini dall'Agape Centro Ecumenico, in provincia di Torino. Il piano di azione si è tradotto nell'organizzazione di un corso di lingua italiana e mediante l'inserimento dei migranti nel mondo del lavoro. Gli importanti scopi integrativi raggiunti hanno indotto la Regione Piemonte a chiedere ulteriore aiuto per alcuni migranti in fuga dalla Libia a causa della guerra.

---

<sup>4</sup> Cfr. J.P. WILLAIME, *Le Pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 1, 1999, p. 5 ss., il quale ricorda che la Chiesa valdese costituisce solo una parte della Chiesa protestante, al cui interno si distingue tra comunità storiche, nate dopo la Riforma, come luterani, calvinisti, valdesi, e comunità protestanti evangeliche, come quella pentecostale, che si caratterizzano per l'esperienza del *born-again*, ovvero la personale esperienza della conversione e dell'incontro con Dio e un attivismo religioso finalizzato a convertire altre persone; D. MASELLI, *La Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia e la libertà religiosa*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino, 2007, p. 37 ss.

<sup>5</sup> Cfr. C. HIRSCHMAN, *The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, in *International Migration Review*, 3, 2004, p. 1206 ss., il quale sottolinea inoltre che queste Chiese intrattengono relazioni transnazionali che connettono i migranti con i Paesi di origine.

<sup>6</sup> Cfr. D. GARBIN, *Regrounding the sacred*, in *Global Networks*, 3, 2014, p. 363 ss.

<sup>7</sup> Cfr. R. BURGESS, *Bringing Back the Gospel*, in *Journal of Religion in Europe*, 4, 2011, p. 359 ss.

L'inserimento nella rete SPRAR ha favorito la redazione nel 2018 del *Manuale operativo per l'attivazione e la gestione di servizi di accoglienza e integrazione per richiedenti e titolari di protezione internazionale*, il quale definisce l'accoglienza integrata come l'insieme degli interventi che includono gli aspetti più organizzativi e gestionali (vitto e alloggio, pocket money) e l'accompagnamento dei beneficiari "nella conoscenza e nell'accesso ai servizi del territorio". Il manuale operativo SPRAR ribadisce altresì che i tempi di permanenza sono pari alla durata della procedura di riconoscimento della protezione internazionale, nel caso di richiedenti; sei mesi nel caso di rifugiati, titolari di protezione sussidiaria e di protezione umanitaria; sei mesi dalla data della notifica del provvedimento della Commissione Territoriale che riconosce la protezione internazionale, qualora il beneficiario sia entrato nello SPRAR da richiedente asilo.

La lettura in chiave interculturale dell'attuale sistema normativo ha indotto altresì la Tavola Valdese ad offrire un servizio di mediazione interculturale al fine di rafforzare il diritto d'asilo e promuovere la piena cittadinanza dei rifugiati<sup>8</sup>. Il mediatore culturale è ritenuto ormai figura indispensabile in tutti i luoghi di transito di culture; egli, quale rappresentante diretto ed esperto della propria cultura di appartenenza, tramite della lingua ma anche esperto dei suoi significati e di ciò che rappresentano, agisce con l'obiettivo di rendere più efficaci la comprensione e la comunicazione tra soggetti culturalmente diversi.

La rilevanza del ruolo svolto dalla Chiesa Valdese in materia di accoglienza e protezione dei migranti si è tradotta nella redazione del documento *Fenomeni migratori*, del 16-17 agosto 2017<sup>9</sup>.

Il documento sottolinea che le migrazioni costituiscono una costante per la confessione religiosa in esame: "la nostra storia, la storia della nostra piccola comunità di credenti, la storia di noi protestanti latini è storia di esuli e di perseguitati". In tale prospettiva, si ribadisce che la Chiesa Valdese "è a favore di tutte le azioni che accompagnino i flussi migratori con modalità ordinate, regolari, sicure e appropriate fra cui la mobilità lavorativa e i ricongiungimenti familiari. Sostiene e promuove la cultura e la pratica dei corridoi umanitari. Ritiene che la sperimentazione di diversi modelli di accoglienza attuati nel Paese negli ultimi anni consenta di poter affermare che quelli più utili all'integrazione e all'inclusione sociale dei migranti sono quelli che promuovono un'accoglienza diffusa nei territori".

---

<sup>8</sup> Cfr. T. RIMOLDI, *Le organizzazioni internazionali per la tutela della libertà religiosa: l'ONU e il Consiglio d'Europa*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino, 2007, p. 127 ss.

<sup>9</sup> DIACONIA VALDESE, *Fenomeni migratori. La posizione della Diaconia Valdese CSD*, 16-17 agosto 2017, consultabile sul sito [diaconiavalde.org](http://diaconiavalde.org).

Ulteriore aspetto rilevante per il piano di azione della Tavola valdese è la tutela prestata per minori stranieri non accompagnati. Il contesto dell'odierna società interculturale registra infatti un sempre maggiore impegno a tutelare i diritti dei minori non solo in quanto soggetti autonomi rispetto agli adulti ma soprattutto come nuova categoria giuridica collegata all'inadeguatezza dei tradizionali strumenti giuridici volti ad assicurare il sostegno, la promozione e il recupero del minore in difficoltà<sup>10</sup>. Il diritto internazionale, in tal senso, ha avvertito la necessità di fornire al fanciullo una protezione speciale, incentrata sulle problematiche relative all'educazione ed a considerarlo sempre di più come titolare di diritti. L'attuazione pratica di suddetta tutela si realizza a partire dall'ambiente familiare, ambiente fondamentale per la crescita sana ed equilibrata del bambino, oltre ad essere necessario per la costruzione della propria identità.

In tale prospettiva, la Tavola valdese ha attuato un importante piano di azione. A partire dal 2011 la richiesta di accoglienza dei numerosi minori stranieri non accompagnati che sono sbarcati clandestinamente sulle coste siciliane è giunta dal Ministero del Lavoro nell'ambito della "Emergenza Nord Africa". Questo periodo di emergenza ha indotto il Ministero ad allertare numerose strutture residenziali esistenti sul territorio ad attivarsi per accogliere questi giovani e dunque elaborare e sperimentare uno specifico intervento e una nuova proposta di modello di integrazione sociale. La Chiesa valdese ha offerto protezione, non solo giuridica, a minori stranieri, di un'età compresa tra i 14 e i 18 anni (fino al proseguimento dei 21 anni), accogliendo ragazzi richiedenti asilo politico e profughi, o minori stranieri non accompagnati presenti sul territorio provinciale, nonché minori stranieri sottoposti a procedimento penale. Chi presta il proprio servizio in tale campo necessita di una preparazione (anche) giuridica interculturale.

## 2. *Intesa con l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, destinazione dell'otto per mille e tutela dei migranti*

La storia del popolo ebraico rappresenta un valido esempio di migrazioni forzate e di massa.

Le fonti bibliche rilevano che Canan, Egitto e Palestina sono soltanto alcune delle mete che gli ebrei sono stati costretti a raggiungere per sfuggire alle persecuzioni faraoniche. Abramo, Isacco e Giacobbe sono infatti consegnati dalla tradizione veterotestamentaria come *homines viatores*, i testimoni dell'esperienza migratoria ebraica.

---

<sup>10</sup> Cfr. F. DI LELLA, *Minori stranieri non accompagnati: strumenti privatistici per la tutela delle identità culturali*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2018, p. 209 ss.

I precetti della Torah chiedono al fedele un'apertura nei confronti dei migranti: “Non riconsegnare uno schiavo al suo padrone dopo che ha trovato riparo presso di te dal suo padrone. Risiederà con te in mezzo a te nel luogo che si sarà scelto in una delle tue città dove si trova bene: non opprimerlo!”<sup>11</sup>. Gli ebrei, memori delle esperienze passate<sup>12</sup>, sono infatti invitati a “non opprimere lo straniero: voi infatti conoscete l'animo dello straniero, perché foste stranieri in terra d'Egitto”<sup>13</sup>.

L'adempimento di tali precetti trova il suo fondamento nel principio di uguaglianza, di ispirazione divina: “Si tratti di un forestiero o si tratti di un cittadino, avrete un'unica sentenza poiché io sono il Signore, vostro Dio”<sup>14</sup>. La prospettiva teologica per la quale la terra è di proprietà di Dio consente dunque una piena parificazione tra chi vi risiede abitualmente e chi vi dimora solo temporaneamente. “La terra” inoltre “non si potrà vendere irrevocabilmente, poiché la terra è mia: per me voi siete dei forestieri e degli ospiti” (Lv. 25,23): l'attesa della terra promessa priva di ogni valore quella terrena, sulla quale l'esercizio del diritto di dimora è solo temporale. Se il popolo che accoglie è di per sé ospite, il popolo accolto non potrà far altro che sperimentare la stessa dimensione di accoglienza.

Le parole di Cristo “Ero straniero e mi avete ospitato”<sup>15</sup> universalizzano la prospettiva dell'Antico Testamento, imprimendo il dovere di accoglienza che orienta i comportamenti e le decisioni istituzionali del popolo ebraico in relazione ai fenomeni migratori.

Trattamenti del tutto speciali sono invece riservati dalla legislazione medievale agli emarginati, che costantemente erano destinatari di provvedimenti di espulsione dai centri cittadini, e ai gitani, che volontariamente sceglievano di migrare<sup>16</sup>.

I precetti fideistici e l'evoluzione legislativa mostrano dunque la stretta relazione che intercorre tra ebrei e migranti. Nella prassi tuttavia le forze politiche israelitiche sono divise rispetto alle modalità con cui approcciare il fenomeno: da un lato, si invocano i comandi di Dio per garantire agli immigrati il diritto di essere accolti in quanto non si tratta di criminali da respingere; dall'altro, si evidenzia il pericolo sociale, economico e culturale che una eventuale politica di integrazione potrebbe nascondere.

---

<sup>11</sup> Dt. 23,16-17.

<sup>12</sup> Cfr. A. MOSHE SOMEKH, *Stranieri foste in terra d'Egitto*, in *Moked. Il portale dell'ebraismo italiano* (www.moked.it), 13 aprile 2014, p. 13 ss., il quale rileva che il malessere di chi arriva da fuori è un punto sensibile della coscienza morale ebraica. Questo è uno dei moniti più attuali della festa di *Pesach*, in cui si commemora l'uscita dalla schiavitù.

<sup>13</sup> Es. 23,9.

<sup>14</sup> Lv. 24,22.

<sup>15</sup> Mt. 25,35.

<sup>16</sup> Cfr. O. CAVALLAR, J. KIRSHNER, *Jews and citizens in late medieval and Renaissance Italy: the case of Isacco da Pisa*, in *Jewish History*, 25, 2011, p. 269 ss.

La presenza di immigrati ebrei nel territorio italiano è stata stimata intorno all'1,8% nel 2018, ovvero 36.500 persone<sup>17</sup>. Questo dato è significativo e induce a riflettere sul modello di accoglienza che le Comunità Ebraiche Italiane hanno predisposto per i propri fedeli-migranti.

La legge 20 dicembre 1996, n. 638, di modifica dell'intesa tra il Governo della Repubblica italiana e l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, in attuazione dell'art. 8, co. 3, Cost. (approvata con la legge n. 101/1989), ha collocato le Comunità Ebraiche tra gli interlocutori istituzionali dello Stato. L'intesa ha dunque favorito la rilevanza della religione ebraica nello spazio pubblico<sup>18</sup>, dando così attuazione al principio di pluralismo confessionale posto a base dei rapporti tra Stato e confessioni religiose e dell'art. 8, co. 3, Cost.<sup>19</sup>.

La conclusione dell'intesa segna per l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane la fine di un percorso teso al raggiungimento di un'autonomia<sup>20</sup> e consegna l'azione della confessione religiosa alla sua dimensione istituzionale. In linea di continuità, lo Statuto delle Comunità Ebraiche Italiane, come modificato nel 2017<sup>21</sup>, definisce le Comunità Ebraiche "istituzioni tradizionali dell'ebraismo in Italia ... formazioni sociali originarie, organizzate secondo la legge e la tradizione ebraiche, ciascuna nell'ambito della propria circoscrizione. Provvedono al soddisfacimento delle esigenze religiose e delle diverse esigenze associative, sociali e culturali degli ebrei" (art. 1.1).

La crescita del ruolo e della partecipazione alla vita pubblica dell'ebraismo<sup>22</sup> ha favorito diversi interventi su questioni dal forte impatto sociale, come le discriminazioni confessionali, l'estirpazione dell'antisemitismo e le politiche di esclusione. L'art. 1.3.1.l) dello Statuto prevede, infatti, tra i compiti istituzionali delle Comunità Ebraiche quello di "aiutare gli ebrei perseguitati o in stato di necessità; combattere il razzismo e l'antisemitismo, il pregiudizio e l'intolleranza ovunque e comunque si manifestino".

La gestione dei migranti e i relativi modelli di accoglienza rientrano certamente tra le materie "dal forte impatto sociale".

---

<sup>17</sup> CESNUR, *Dossier Statistico Immigrazione 2018* (www.cesnur.com).

<sup>18</sup> Cfr. C. CARDIA, *Intesa ebraica e pluralismo religioso in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2009, p. 2 ss.

<sup>19</sup> Cfr. A.S. MANCUSO, *L'attuazione dell'art. 8.3 della Costituzione. Un bilancio dei risultati raggiunti e alcune osservazioni critiche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2009, p. 1 ss.

<sup>20</sup> Cfr. diffusamente S. DAZZETTI, *Autonomia delle comunità ebraiche nel Novecento*, Giappichelli, Torino, 2008.

<sup>21</sup> UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE, *Statuto dell'Ebraismo Italiano*, 16 luglio 2017, consultabile sul sito www.ucei.it.

<sup>22</sup> Sulla posizione giuridica degli ebrei nell'ordinamento giuridico italiano, cfr. M. MADONNA, *Arturo Carlo Jemolo e l'Ebraismo. Brevi note ricostruttive*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014, p. 1097 ss.

Il campo di intervento risulta particolarmente ostico, se si pensi all'impatto che le migrazioni hanno sulla composizione sociale e, soprattutto, al forte senso di appartenenza diffuso tra i fedeli dell'ebraismo. Quest'ultimo elemento, tuttavia, può rappresentare l'incentivo che motiva i seguaci a contribuire economicamente alla realizzazione dei progetti della confessione religiosa, proprio in forza del riconoscimento pubblico che l'ebraismo ha ottenuto a seguito dell'approvazione dell'intesa<sup>23</sup>.

L'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane partecipa infatti alla ripartizione dell'otto per mille sulla base dell'Intesa definita con lo Stato italiano. L'art. 47 della l. n. 222/1985 ha previsto che "una quota pari all'otto per mille dell'imposta sul reddito delle persone fisiche, liquidata dagli uffici sulla base delle dichiarazioni annuali, è destinata, in parte, a scopi di interesse sociale o di carattere umanitario a diretta gestione statale e, in parte, a scopi di carattere religioso a diretta gestione della Chiesa cattolica". Il legislatore ha tuttavia esteso il beneficio<sup>24</sup> anche alle confessioni che hanno stipulato un'intesa con lo Stato.

L'istituto, concepito come forma di finanziamento pubblico alle confessioni religiose dotate di intesa<sup>25</sup>, vede il concorso tra Stato e confessioni nella individuazione<sup>26</sup>, su base legislativa, delle attività da finanziare attraverso una quota pari all'otto per mille dell'imposta sul reddito delle persone fisiche<sup>27</sup>. I contribuenti in sede di dichiarazione dei redditi esercitano infatti un'opzione a favore di una confessione religiosa, la quale beneficia di tali destinazioni economiche. Esso ha sostituito il precedente sistema beneficiale e delle congrue che consentiva alla sola Chiesa cattolica di beneficiare dei contributi pubblici, negando tale possibilità alle altre confessioni religiose: tra le poche eccezioni vi era la previsione per le Comunità israelitiche, il cui finanziamento era costituito dal contributo obbligatorio degli appartenenti alle Comunità territoriali<sup>28</sup>.

Il sistema ha tuttavia incontrato critiche da parte di chi ha ritenuto incostituzionale<sup>29</sup> la previsione della stipula di un'intesa quale requisito necessario per accedere al finanziamento,

---

<sup>23</sup> Cfr. S. FERRARI, *Diritto, religione e spazio pubblico*, in *Rivista di Filosofia del diritto*, 2, 2013, p. 35 ss.

<sup>24</sup> Cfr. A. LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2017, p. 122 ss., il quale precisa che il *favor religionis* che caratterizza diversi Paesi dell'Unione Europea determina un regime di vantaggio la cui coerenza deve essere di regola vagliata alla luce di principi diversi da quelli che regolano l'erogazione di flussi finanziari pubblici o l'attivazione di altre forme di intervento da parte delle pubbliche istituzioni.

<sup>25</sup> Cfr. F. SORVILLO, *Economie & Religioni. L'agire per fede alla prova dei mercati*, Pellegrini, Cosenza, 2016, p. 23 ss.

<sup>26</sup> Cfr. S. BERLINGÒ, *Un esempio di «flexibilitas iuris»: il sistema italiano di finanziamento delle Confessioni religiose nel confronto con i vari modelli europei*, in A. WEIB, S. IHLI (a cura di), *Flexibilitas Iuris Canonici. Scritti in onore di Richard Puzsa*, Peter Lang, Francoforte, 2003, p. 811 ss., il quale parla di "virtualità espansive" in riferimento al sistema di finanziamento italiano legato alla disponibilità di una quota tributaria.

<sup>27</sup> Cfr. P. CONSORTI, *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p. 172 ss., il quale precisa che in assenza dell'8 per mille, le somme spetterebbero allo Stato per intero.

<sup>28</sup> Cfr. I. PISTOLESI, *Il finanziamento delle confessioni religiose*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 219 ss.

<sup>29</sup> Cfr. A. VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 198 ss.

configurandosi una evidente discriminazione nei confronti delle confessioni religiose senza intesa<sup>30</sup>. Altra criticità attiene alla “non-opzione” dei contribuenti, le cui quote non sono espressamente destinate ad alcuna confessione religiosa ma sono attribuite dalla legge in proporzione alla quota determinata dalle scelte espresse: sul punto è intervenuta la Corte dei Conti che, con delibera 28 novembre 2014, n. 16, ha evidenziato la distorsione del sistema di finanziamento dal momento che i contribuenti che non esprimono scelte costituiscono la maggioranza<sup>31</sup>. A parere della Corte, se è vero che i criteri di operatività del sistema sono ispirati ai principi di proporzionalità, volontarietà ed uguaglianza, le relative modalità di attuazione non rispettano in concreto i suddetti principi democratici<sup>32</sup>. È evidente dunque come tali limiti inducano ad una ridefinizione dell’istituto in esame in termini di una sua capacità responsiva delle esigenze multiculturali della società<sup>33</sup>.

Circa le modalità di accesso delle Comunità ebraiche all’otto per mille, l’approvazione dell’intesa ha consentito di superare la precedente disciplina legislativa di finanziamento (l. 04 luglio 1857, n. 2325, cd. legge Rattazzi)<sup>34</sup>, che vincolava i fedeli a contribuire economicamente in forza della loro appartenenza confessionale<sup>35</sup>: le confessioni religiose (nel caso di specie, quella ebraica) erano infatti concepite come enti pubblici, dotati di statuti di diritto pubblico<sup>36</sup>, ammessi a beneficiare dei tributi imposti alla comunità<sup>37</sup>. Il legislatore sottolineava dunque la specificità della confessione religiosa, che rilevava non solo da un punto di vista culturale ma anche sociale.

La legge n. 638/1996 sancisce che “l’Unione delle Comunità ebraiche italiane concorre con lo Stato ... alla ripartizione della quota pari all’8 per mille dell’imposta sul reddito delle

---

<sup>30</sup> Cfr. N. FIORITA, *Il sostegno dello Stato in favore delle confessioni religiose in Italia e in America latina: percorsi e prospettive*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2006, p. 340 ss.

<sup>31</sup> Cfr. M. PARISI, *Interventi pubblici a sostegno del fenomeno religioso e rispetto della legalità costituzionale. Il sistema dell’otto per mille all’esame della Corte dei Conti*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2015, p. 165 ss.

<sup>32</sup> Cfr. M. CROCE, *La Corte dei conti all’«assalto» dell’8 per mille*, in *Quaderni costituzionali*, 1, 2015, p. 272 ss.

<sup>33</sup> Cfr. V. TOZZI, *L’8 per mille e il suo inventore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 8, 2015, p. 1 ss.; N. FIORITA, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore del finanziamento pubblico delle confessioni*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 75 ss.

<sup>34</sup> Cfr. A.C. JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Valsecchi, Firenze, 1927, p. 440 ss., il quale descrive la condizione normativa complessa e variegata dell’ebraismo italiano prima della legislazione del 1930-1931 sul culto israelitico. In particolare, egli presenta un *excursus* giuridico in materia di obbligo degli israeliti al pagamento del tributo.

<sup>35</sup> Cfr. G. LONG, *Il finanziamento delle confessioni religiose con intesa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2006, p. 478 ss.

<sup>36</sup> Cfr. V. PEDANI, *Note sul ruolo delle comunità ebraiche italiane*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 2, 1998, p. 418 ss., il quale evidenzia che con sentenza n. 259/1990, la Corte costituzionale ha dichiarato incostituzionale la natura giuridica pubblica delle Comunità ebraiche, in forza dell’art. 8 Cost. che sancisce, tra gli altri, il principio di eguaglianza di tutte le confessioni religiose davanti alla legge.

<sup>37</sup> Cfr. G. SACERDOTI, *L’ebraismo italiano davanti alla sentenza n. 239/84 della Corte costituzionale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1984, p. 109 ss., il quale rileva che la sentenza n. 239/1984 della Corte costituzionale ha dichiarato illegittima l’imposta comunale in quanto non vi assoggettava i cittadini in forza di un rapporto tra Stato e confessioni religiose, ma solo tutti gli israeliti residenti nel territorio di una comunità.

persone fisiche liquidata dagli uffici sulla base delle dichiarazioni annuali. L'Unione delle Comunità ebraiche italiane destinerà le somme devolute a tale titolo dallo Stato alle finalità istituzionali dell'ente indicate dall'articolo 19 della legge 8 marzo 1989, n. 101, con particolare riguardo alle attività culturali, alla salvaguardia del patrimonio storico, artistico e culturale, nonché ad interventi sociali ed umanitari volti in special modo alla tutela delle minoranze contro il razzismo e l'antisemitismo" (art. 2)<sup>38</sup>.

I fedeli-contribuenti ebraici hanno dunque il diritto di scegliere di destinare una quota parte dell'IRPEF per "lo sviluppo di attività di interesse generale"<sup>39</sup>. Tale destinazione è espressione della libertà di coscienza dell'individuo, nonché esercizio della propria libertà religiosa<sup>40</sup>, che decide di contribuire economicamente e trasformare il proprio diritto di scelta in strumento di gestione equo e rispettoso dei bisogni dei singoli e della collettività<sup>41</sup>: in tal modo il senso di appartenenza del fedele alla comunità si intensifica.

Il precetto levitico "*se il tuo fratello impoverirà, lo dovrai sostenere: che sia straniero o residente, una volta che viva con te*"<sup>42</sup>, è posto a fondamento dell'azione dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane a tutela dei migranti e costituisce l'essenza della *Tzedakah*, dovere per il quale l'ebreo è tenuto a donare a tutte le persone bisognose, in particolare vedove e orfani, indipendentemente dalla loro appartenenza.

Il Consiglio dell'UCEI ha dunque incentivato l'accoglienza di chi varca i confini italiani alla ricerca di un'integrazione e di un futuro, pur nella consapevolezza di non poter attuare tale politica per una quantità illimitata di immigrati. La storia del popolo ebraico rende l'UCEI particolarmente sensibile alle esigenze dei migranti.

Diversi sono i progetti di accoglienza e integrazione dell'UCEI finanziati dall'8 per mille nel 2019: "*Un banchetto tra tutti i popoli: incontro tra kasherut e agricoltura sociale*", che favorisce e sostiene l'importanza del cibo come elemento di condivisione, rispetto, conoscenza e integrazione fra persone di culture diverse e mira a far conoscere la cultura ebraica anche attraverso il cibo; "*Ghescher - Suono e segno 2019*", che promuove l'integrazione tra le famiglie

---

<sup>38</sup> UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE, *Statuto dell'Ebraismo Italiano*, cit., art. 33, 1.1.e), prevede che il patrimonio dell'Unione è costituito da offerte, donazioni, eredità e legati, finanziamenti privati e finanziamenti pubblici anche provenienti dalla quota dell'8 per mille dell'imposta sul reddito delle persone fisiche di pertinenza dello Stato e dall'indicazione del 5% da parte di contribuenti ai sensi delle leggi in materia.

<sup>39</sup> Corte dei Conti, Sezione centrale di controllo sulla gestione delle amministrazioni dello Stato, deliberazione n. 14/43/G.

<sup>40</sup> Cfr. MR. PICCINI, *Etica e responsabilità sociale di impresa nel diritto ebraico e islamico*, in A. FUCILLO (a cura di), *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e liberalità. Modelli di disciplina giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, p. 426 ss., la quale sottolinea che la garanzia della libertà religiosa di cui all'art. 19 Cost. si manifesta anche attraverso la possibilità di contribuire alle necessità dell'organizzazione religiosa in maniera assolutamente libera da qualsiasi coazione.

<sup>41</sup> Cfr. A. FUCILLO, *I mercanti nel tempio: economia, diritto e religione*, in A. FUCILLO (a cura di), *I mercanti nel tempio. Economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 13 ss.

<sup>42</sup> Lv. 25,35.

ebraiche presenti sul territorio e “altre” famiglie attraverso attività formative e di socializzazione; “*Livorno ebraica città aperta*”, che valorizza il patrimonio culturale e artistico del mondo ebraico come strategia di esperienza interculturale

L’obiettivo comune ai progetti è la creazione di una rete di sussidiarietà che migliori le condizioni dei migranti e curi la loro integrazione. Tale rete si caratterizza per la sua trasversalità, coinvolgendo diverse forme di aiuto: prestazioni sanitarie, istruzione, alloggio per periodi limitati e fornitura di beni di prima necessità.

### 3. *Migranti indù e spose bambine: la reazione dell’ordinamento giuridico italiano*

I migranti indù costituiscono nel panorama italiano una presenza di non poco conto. I dati CESUNR 2018 stimano 45.200 persone, pari al 2,2% degli immigrati stanziati sul territorio nazionale.

Al pari di altri Stati, anche l’ordinamento indiano è fortemente influenzato dal fattore religioso. L’80% della popolazione è infatti induista ma altre comunità religiose sono stanziati nel territorio e rilevano sul piano culturale, politico, economico e sociale<sup>43</sup>. L’incidenza dell’induismo sulle dinamiche giuridiche nazionali è notevole, al punto che i pilastri dell’identità repubblicana sono di matrice confessionale<sup>44</sup>. L’art. 25 Cost. sancisce che “nei limiti dell’ordine pubblico, della salute e della morale e nei limiti di quanto stabilito dalle altre disposizioni della Parte III della Costituzione, tutte le persone sono titolari della libertà di coscienza e del diritto di professare, praticare e propagandare liberamente la propria fede. Se dunque la libertà religiosa è costituzionalmente garantita, essa tuttavia può essere liberamente esercitata solo all’interno dei limiti espressamente previsti. Ciò determina un’autonomia legislativa in grado di incidere profondamente sull’esercizio del culto delle minoranze religiose presenti nel territorio indiano<sup>45</sup>.”

L’apparente costituzionalizzazione della libertà religiosa<sup>46</sup> e il potere di intervento riconosciuto al Parlamento indiano si sono tradotti nell’emanazione della *Freedom of Religion Acts*, una legge anti-conversione che vieta, annulla e contrasta le conversioni dall’induismo

---

<sup>43</sup> Cfr. D. AMIRANTE, *India*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 16 ss.

<sup>44</sup> Cfr. P.M. JOSHI, K.M. SEETHI, *State and Civil Society under Siege. Hindutva, Security and Militarism in India*, Thompson Press, New Delhi, 2015, p. 150 ss.

<sup>45</sup> Cfr. F. ALICINO, *La disciplina delle conversioni nella Repubblica dell’India*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 1, 2016, p. 77 ss.

<sup>46</sup> Cfr. H. BHATTACHARYYA, *Multiculturalism in Contemporary India*, in *International Journal on Multicultural Societies*, 2, 2003, p. 152 ss., il quale sottolinea che la Costituzione indiana può essere definita un testo multiculturale nel senso che adotta precise misure politiche ed istituzionali per il riconoscimento e l’affermazione delle culture delle diverse comunità.

ad altre religioni. Il diritto induista, secondo l'interpretazione più conservatrice e nazionalista, è fondato infatti su uno storico risentimento verso la minoranza musulmana, accusata di essere oscurantista e antiindiana<sup>47</sup>. La dottrina tuttavia ritiene che l'ordinamento indiano rappresenti un esempio di multiculturalità a vantaggio della tutela delle minoranze: un "multiculturalismo fortuito, che ha riconosciuto i diritti fondamentali, i diritti individuali alla libertà di religione e all'uguaglianza formale, ma anche diritti collettivi alle tradizioni religiose e culturali"<sup>48</sup>.

La Repubblica indiana si struttura dunque su un apparato giuridico difensivo dell'identità confessionale di maggioranza che non accetta intrusioni nelle dinamiche sociali e politiche. L'agire giuridico degli induisti è dunque orientato dai precetti confessionali che costituiscono le fondamenta delle leggi civili. Chi migra porta inevitabilmente con sé un bagaglio giuridico che risente fortemente della cultura di provenienza e che incontra notevoli difficoltà al momento dell'integrazione nel territorio di accoglienza.

Tra le pratiche religiose fortemente diffuse nell'induismo vi sono i cd. matrimoni precoci (*early marriage*)<sup>49</sup>, contratti con minorenni il cui consenso matrimoniale è giuridicamente invalido a causa dell'imaturità (anche) anagrafica<sup>50</sup>. Il fenomeno è dilagato anche nei contesti sociali europei e le legislazioni nazionali hanno mostrato interesse attraverso politiche di incriminazione.

La pratica era in realtà già radicata nell'esperienza giuridica romana<sup>51</sup>, tanto da incidere sulla concezione del matrimonio. Diversi erano gli orientamenti che spiegavano giuridicamente tali unioni<sup>52</sup>: l'esigenza di preservare il carattere *nobilis* della donna, ossia essa doveva essere pronta al matrimonio spiega perché era possibile contrarre matrimonio regolare con bambine già a partire dall'età di sette anni; la finalità procreativa era preminente rispetto al principio della libera manifestazione del consenso matrimoniale; esigenze di tutela

---

<sup>47</sup> Cfr. C. CORRENDO, *La Corte Suprema indiana tra istanze religiose, conflitti intercomunitari e questioni di genere*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo on line* (www.dpce.it), 4, 2017, p. 1007 ss.

<sup>48</sup> W. KYMLICA, *Liberal multiculturalism: Western models, global trends and Asian debates*, in W. KYMLICA, B. HE (eds.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 39.

<sup>49</sup> Sulla diffusione del fenomeno in Europa, cfr. A. BUNTING, *Stages of Development: Marriage of Girls and Teen as an International Human Rights Issue*, in *Social & Legal Studies*, 1, 2005, p. 17 ss.

<sup>50</sup> Cfr. G. GANGOLI, M. MCCARRY, A. RAZAK, *Child Marriage or Forced Marriage? South Asian Communities in North East England*, in *Children & Society*, 23, 2009, p. 424 ss., i quali evidenziano la differenza tra matrimonio precoce e matrimonio forzato: in questo caso la volontà del minore è assolutamente coartata. Può esservi tuttavia corrispondenza tra i due modelli, quando vi sia l'imposizione di un matrimonio ad un minorenne: si configura così un vero e proprio abuso su minore, che genera nel soggetto conseguenze devastanti, dai traumi postumi ad una violenza carnale, ai rischi di gravidanze precoci, all'elevato tasso di mortalità neonatale e delle partorienti e alla trasmissione di malattie sessuali.

<sup>51</sup> Cfr. I. PIRO, *Spose bambine. Risaleenza, diffusione e rilevanza giuridica del fenomeno in età romana. Dalle origini all'epoca classica*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 192 ss.

<sup>52</sup> Cfr. V. GIUFFRÈ, «*Puellulae*» e «*adulescentulae nuptae*», in *Index*, 42, 2014, p. 187 ss., il quale rileva la stretta connessione tra la dimensione sociale di siffatti matrimoni e quella giuridica.

della reputazione imponevano il ricorso al matrimonio per uno scopo essenzialmente riparatorio dinanzi a ratti o violenze commesse da uomini maturi.

Le prassi consuetudinarie induiste non individuano un'età necessaria per contrarre matrimonio: sono pertanto consentiti i matrimoni di bambini o di persone che abbiano da poco raggiunto la pubertà. Il fenomeno, per quanto legato a usanze tradizionali<sup>53</sup>, è stato legittimato dal diritto induista, al punto da appartenere certamente all'identità culturale del migrante indù<sup>54</sup>, per il quale il matrimonio è un evento comunitario che consente di stringere alleanze, risollevarle le sorti economiche della famiglia e favorire i legami di gruppo<sup>55</sup>. Le condizioni ambientali, sociali, sanitarie, culturali ed economiche indiane contribuiscono ulteriormente al rafforzamento di questa pratica. Essa è infatti considerata una modalità di prevenzione dal contagio di malattie sessualmente trasmissibili, un'occasione per risollevarle le sorti economiche della famiglia e fuggire ad una situazione di stenti, uno strumento per evitare la vergogna di gravidanze extra matrimoniali o per non assumere comportamenti sessualmente trasgressivi, un modo per sfruttare al meglio la capacità riproduttiva della donna e una riconferma della differenza sessuale tra uomo e donna, il cui status sociale è legato alla cura dei figli e alla sudditanza rispetto al marito. In tale prospettiva, le bambine e i bambini sono in ogni caso considerati “merce di scambio”<sup>56</sup>.

L'attenzione per i matrimoni precoci rientra pertanto nel più ampio discorso di tutela dei diritti umani, la cui protezione è spesso osteggiata dalle identità culturali dei migranti che inevitabilmente interrogano il diritto circa l'introduzione di concreti strumenti di difesa.

La tutela dei minori è stata dunque oggetto di particolare attenzione da parte della comunità internazionale e dei legislatori nazionali. L'interesse muove dalla considerazione che i minori sono soggetti autonomi e la loro tutela deve essere improntata a criteri di carattere universale e sovranazionale<sup>57</sup>.

Gli ordinamenti europei hanno tentato di arginare la diffusione della pratica mediante un innalzamento del limite di età minimo per contrarre matrimonio. L'art. 84 del codice civile

---

<sup>53</sup> Cfr. D. FRANCAVILLA, *Il diritto indù*, in S. FERRARI (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 103 ss., il quale evidenzia che una delle spiegazioni circa l'origine della pratica è che essa si sia diffusa nel periodo delle invasioni musulmane al fine di costituire velocemente le unioni tra indù; altri ritengono invece che l'origine sia da individuare nella logica delle caste.

<sup>54</sup> Cfr. A. SABBE, M. TEMMERMAN, E. BREMS, *Forced marriage: an analysis of legislation and political measures in Europe*, in *Crime Law and Social Change*, 1, 2014, p. 62 ss.

<sup>55</sup> Cfr. D. FRANCAVILLA, *Le caste hindu nella prospettiva dell'indologia giuridica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, fascicolo speciale, dicembre 2017, p. 191 ss., il quale analizza il significato delle caste nel diritto indiano partendo dalla prospettiva indologica che studia il tradizionale diritto indù.

<sup>56</sup> Cfr. M.C. RUSCAZIO, *Introduzione. Matrimonio forzato: definizione, aspetti culturali e religiosi*, in ZONTA CLUB MONCALIERI, AREA 3 – DISTRETTO 30 (a cura di), *I matrimoni forzati nell'Europa multiculturale*, Andrea Burgener, 2007, p. 17 ss.

<sup>57</sup> Cfr. G. CAROBENE, *Identità religiose e modelli di protezione dei minori. La kafala islamica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, p. 60 ss.

italiano fissa nel compimento della maggiore età il requisito per la valida celebrazione del matrimonio, pur riconoscendo la possibilità di contrarlo a 16 anni se il tribunale, su istanza dell'interessato e in presenza di gravi motivi, accerta la sua maturità psico-affettiva e la fondatezza delle ragioni addotte, sentito il pubblico ministero, i genitori o il tutore.

I limiti legislativi possono tuttavia non rispondere alle esigenze identitarie. Nella prospettiva del migrante indù, la celebrazione di un matrimonio precoce non costituisce la violazione del diritto all'infanzia di un individuo ma è semplicemente uno strumento di conservazione della propria identità culturale e religiosa. Questa incide certamente anche sulle modalità concrete di tutela dell'infanzia, che variano a seconda del contesto sociale e dell'appartenenza confessionale di riferimento. Molti bambini e bambine sono privati del diritto di scelta perché manifestano ciò che secondo la rispettiva legge o tradizione è il "consenso", prestato in realtà da altri (genitori o tutori) per loro conto.

Le molteplici cause da cui può derivare o le diverse forme che può assumere non esimono dal considerare la pratica una violazione dei diritti umani dei bambini<sup>58</sup>. Occorre dunque verificare la corretta applicazione dei principi di uguaglianza, autonomia e dignità su cui si basano i diritti umani<sup>59</sup>, al fine di individuare un lessico giuridico condiviso, che coniughi i principi di diritto universalmente riconosciuti e quelli identitari.

Le migrazioni hanno infatti comportato la convivenza di diversi gruppi, ciascuno dei quali ha le proprie regole e alle quali attribuisce valore primario rispetto anche ad un'eventuale legislazione nazionale che dovesse essere in contrasto con i propri principi culturali. I matrimoni precoci, parte integrante della prospettiva, spingono ad ampliare la considerazione che essi siano diffusi esclusivamente tra le popolazioni dei Paesi asiatici o africani<sup>60</sup>: ogni anno infatti in Italia almeno due mila bambine diventano spose e la Campania in particolare è la regione in cui si hanno più matrimoni precoci, circa ottanta/cento all'anno, trattandosi per la maggior parte di matrimoni tra stranieri, con in testa le comunità di immigrati da Pakistan, India e Marocco.

Il fenomeno migratorio tuttavia ha notevolmente contribuito ad estendere la pratica dei matrimoni precoci<sup>61</sup>: non appare pertanto difficile spiegare come anche nel continente europeo, e in Italia, si assista alla loro diffusione, nonostante molti di essi non siano ufficiali

---

<sup>58</sup> Cfr. P. RONFANI, *I diritti dei bambini: vecchie e nuove questioni*, in *Sociologia del diritto*, 2, 2013, p. 107 ss.

<sup>59</sup> Cfr. diffusamente L. PINESCHI (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani. Norme, garanzie, prassi*, Giuffrè, Milano, 2006.

<sup>60</sup> Cfr. N. OTOO-OYORTEI, S. POBI, *Early marriage and poverty: exploring links and key policy issues*, in *Gender and Development*, 2, 2003, p. 42 ss., le quali evidenziano che la pratica dei matrimoni precoci è particolarmente diffusa nell'Africa sub-sahariana, dove le donne rappresentano la maggioranza dei poveri.

<sup>61</sup> Cfr. G. AUTORINO, *Il matrimonio del minore in Spagna*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 2, 1998, p. 695 ss.

o non vengano registrati, con una conseguente e inevitabile violazione dei diritti dei bambini coinvolti<sup>62</sup>.

Le istituzioni sovranazionali e internazionali sono state interrogate<sup>63</sup> in merito alla proposta di soluzioni che impedissero, o quantomeno limitassero, il fenomeno.

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 ha affermato che “gli uomini e le donne di età adulta ... hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia. Nel matrimonio, nell'unione coniugale e al momento del suo scioglimento, essi hanno pari diritti. Il matrimonio sarà contratto esclusivamente con il pieno e libero consenso delle parti” (art. 16). Con l'Accordo Addizionale di Ginevra del 1956, i matrimoni precoci sono stati inquadrati tra le forme di schiavitù da abolire, sancendo che costituisce pratica analoga quella per cui una donna, cui non spetti il diritto di sottrarsene, sia promessa o data in matrimonio mediante compenso in denaro o in natura, fornito ai suoi genitori, al suo tutore, alla sua famiglia o a qualsiasi altra persona o altro gruppo di persone (art. 1).

La Convenzione sul consenso al matrimonio, sul limite di età per il matrimonio e sulla registrazione dei matrimoni del 1962 ha affermato che “nessun matrimonio verrà contratto legalmente senza il pieno e libero consenso delle parti, consenso che dovrà essere personalmente espresso da loro, come prescritto dalla legge. Gli Stati parti della Convenzione fisseranno un limite minimo d'età per sposarsi, non inferiore a 15 anni. Nessun matrimonio verrà contratto legalmente da persone che abbiano un'età inferiore a questa, fatti salvi i casi in cui un'autorità competente abbia concesso una deroga relativa all'età, a fronte di valide ragioni e nell'interesse dei futuri sposi ... Tutti i matrimoni saranno oggetto di una registrazione da parte dell'autorità competente”. L'art. 16 della Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne (CEDAW) del 1979 ha invece sancito l'uguaglianza tra uomo e donna, attribuendo loro pari diritto di contrarre matrimonio, pari diritto di scegliere liberamente uno sposo o sposa e di contrarre matrimonio esclusivamente con il proprio pieno e libero consenso, mentre al punto 2 afferma che “la promessa di matrimonio e il matrimonio di un bambino non hanno validità giuridica e saranno adottate tutte le misure necessarie, compresi atti legislativi, per stabilire un'età minima per il matrimonio”.

La Convenzione sui Diritti dell'Infanzia (CDI) del 1989 sancisce che “il termine bambino indica ogni essere umano al di sotto dell'età di 18 anni, a meno che l'ordinamento a cui egli

---

<sup>62</sup> Cfr. A. SGROI, *Il matrimonio civile: contenuto, requisiti e impedimenti*, in G. CASSANO (a cura di), *Il diritto di famiglia nei nuovi orientamenti giurisprudenziali*, vol. I, Giuffrè, Milano, 2006, p. 257 ss.

<sup>63</sup> Cfr. E. LANZA, *Il matrimonio forzato fra problemi definitivi e obblighi di penalizzazione*, in *L'Indice Penale*, 1, 2016, p. 308 ss., il quale offre una puntuale rassegna degli interventi internazionali volti a condannare i matrimoni precoci e a tutelare i diritti dei bambini, nell'ambito del più generale fenomeno dei matrimoni forzati.

è soggetto non stabilisca il raggiungimento della maggiore età a un età inferiore” (art. 1), prevedendo un’adeguata protezione per lo stesso in ogni ambito pubblico e privato.

L’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, con Risoluzione 66/170 adottata il 19 dicembre 2011, ha invitato gli Stati membri a implementare con urgenza le normative internazionali esistenti in materia di tutela delle discriminazioni nei confronti delle donne, rinvenendo ogni strategia utile all’eliminazione delle violenze. Con l’intento di dare concretezza ai principi esposti nella Direttiva, l’ONU ha istituito la “Giornata Internazionale delle Bambine”, celebrata dal 2012 l’11 ottobre di ogni anno.

Con un’ulteriore Risoluzione del 2013, per la prima volta l’ONU si è occupata del fenomeno del “*child marriage*”, individuando l’abolizione del matrimonio dei bambini tra gli obiettivi dell’Agenda internazionale di Sviluppo post-2015, in quanto pratica dannosa per donne e bambine a livello economico, legale, di salute e sociale.

Finalità protettive sono emerse anche da un documento dell’Unicef, pubblicato nel marzo del 2001, dal titolo “*Il matrimonio precoce*” il quale, ha analizzato il fenomeno ponendo al centro la tutela dei diritti dell’uomo al fine di offrire orientamenti per l’analisi e l’azione<sup>64</sup>.

Il recepimento di tali normative non ha trovato sempre strada facile: i Paesi dell’Asia meridionale hanno boicottato in blocco la Risoluzione dell’ONU, mostrando una chiara carenza di volontà nell’affrontare il proprio retaggio culturale, oggettivamente lesivo dei diritti dei bambini, e giustificando la propria scelta nell’additare come poco chiaro il termine “*early marriage*”, ovvero “matrimonio prematuro”.

Particolarmente incisiva è la legislazione comunitaria di prevenzione contro la pratica dei matrimoni precoci.

Con Raccomandazione del Comitato dei Ministri del Consiglio d’Europa agli Stati membri sulla protezione delle donne dalla violenza del 2002, agli Stati è vietato invocare costumi, religioni o tradizioni per sottrarsi all’obbligo di tutelare l’infanzia dalla celebrazione di un matrimonio precoce; la Direttiva 2003/86/CE del 2003, relativa al ricongiungimento familiare, invita gli Stati membri ad imporre un limite minimo di età per chi soggiorna e il coniuge al fine di realizzare il ricongiungimento stesso.

Una forte presa di coscienza si è avuta con la Risoluzione del Parlamento europeo n. 1468/2005 (cui hanno fatto seguito la n. 1662/2009 e la n. 2006/2010) relativa a *Forced marriages and child marriages*, con cui i matrimoni precoci sono definiti come unioni in cui almeno uno dei nubendi ha meno di 18 anni e pertanto devono essere combattuti perché “lesivi del benessere fisico e psicologico del bambino, ostacoli alla sua formazione e al suo

---

<sup>64</sup> UNICEF, *Il matrimonio precoce*, Innocenti Digest, n. 7, marzo 2001.

sviluppo intellettuale e sociale”. A sostegno di tale orientamento, gli Orientamenti dell’UE sulle violenze perpetrate nei confronti delle donne e delle ragazze del 2008, hanno incluso i matrimoni precoci tra le forme di violenza contro le donne.

Gli interventi degli organi internazionali hanno sollecitato i legislatori nazionali ad elaborare strumenti di tutela integrativi di quelli già adottati al di fuori delle rispettive competenze<sup>65</sup>. Nonostante la maggioranza dei Paesi disponga di leggi che disciplinano il matrimonio, sia per quanto riguarda l’età che per quanto riguarda il consenso, esse tuttavia non vengono applicate e i trasgressori, genitori, officianti/ministri di culto o sposi, non sono incriminati. In taluni casi inoltre tali leggi non trovano applicazione per i matrimoni tradizionali. L’art. 68 della legge del Benin, *Coutumier du Dabomey*, del 1931 in materia di matrimoni tradizionali sancisce che: “Un matrimonio non viene deciso dalle parti interessate ma dal padre oppure, in sua assenza, dal fratello maggiore o, in mancanza di questi, dal capo della famiglia”; l’art. 15 del codice civile del Suriname, individua nei 15 anni il limite legale di età per contrarre matrimonio.

L’ordinamento tunisino ha mostrato segni di apertura e di evoluzione, prevedendo nel 2017 un’ammenda pecuniaria per chi commette uno stupro, con un inasprimento delle pene nei casi di violenza in famiglia; ha criminalizzato l’impiego di minori come lavoratori domestici e introdotto sanzioni per i datori di lavoro che non rispettano la parità salariale tra i sessi e ha innalzato il limite d’età per contrarre matrimonio dai 13 ai 16 anni. La novità legislativa attiene all’abrogazione dell’art. 227 bis del codice penale, che concedeva una sorta di “perdono” agli stupratori di una minorenni in caso di matrimonio con la vittima. La nuova norma giuridica contempla invece pene molto severe per gli stupratori a cui non è più data alcuna possibilità di sfuggire alla legge.

Il legislatore della Giordania nel 2017 ha invece abrogato il matrimonio riparatore a seguito di una violenza di stupro. L’opinione pubblica ha ritenuto infatti che il disposto legislativo violasse apertamente i diritti umani, permettendo agli stupratori di non essere perseguiti se avessero sposato le proprie vittime e non avessero divorziato per almeno tre anni.

Il fenomeno delle spose bambine non ha (ancora) destato l’attenzione del legislatore italiano, quasi a volerlo ritenere marginale nel contesto sociale nazionale. Occorre tuttavia sottolineare come la causa primaria di pratiche del genere sia il contesto culturale di provenienza e l’esigenza di conservazione di una identità. Ciò si scontra certamente

---

<sup>65</sup> Cfr. M.R. SPALLAROSSA, *Le condizioni per contrarre matrimonio*, in P. ZATTI (a cura di), *Trattato di diritto di famiglia*, vol. 1/I, Giuffrè, Milano, 2002, p. 511 ss.

l'impianto legislativo italiano, che tutela pienamente i minori e le donne. L'isolamento del fenomeno non rappresenta una modalità indiretta di tutela, piuttosto si correrebbe il rischio che una determinata minoranza (anche confessionale) possa contribuire allo sviluppo della pratica, operando una sorta di "inculturazione" al rovescio.

Nell'ordinamento giuridico italiano il matrimonio precoce resta ancora in una zona grigia perché, anche se proibito dal vigente diritto civile, è talvolta permesso dagli ordinamenti confessionali e dalle consuetudini locali.

Proprio a tale riguardo, è necessario giungere ad un equilibrio che non può essere definito con regole astratte, tra l'altro già esistenti, ma va costruito in presa diretta con i problemi pratici che la società multiculturale pone incessantemente in termini di novità. La Convenzione di Istanbul del 2011<sup>66</sup>, ratificata con la legge 27 giugno 2013, n. 77, ha stimolato il legislatore italiano ad intervenire in materia di violenza contro le donne. La stratificazione legislativa in materia non ha tuttavia avuto direttamente ad oggetto i matrimoni precoci. La lacuna sembra essere stata colmata da un unico riferimento contenuto nella *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, emanata nel 2007 dal Ministro dell'Interno<sup>67</sup>. L'art. 18 prevede infatti che "l'ordinamento italiano proibisce ogni forma di coercizione e di violenza dentro e fuori la famiglia e tutela la dignità della donna in tutte le sue manifestazioni e in ogni momento della vita associativa. Base dell'unione coniugale è la libertà matrimoniale che spetta ai giovani e comporta il divieto di coercizioni e di matrimoni forzati o tra bambini".

Con la legge 14 marzo 1985, n. 132, di ratifica della *Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti della donna*, l'art. 16, comma 1, sancisce il dovere di predisporre misure adeguate ad eliminare le discriminazioni nei confronti della donna in tutte le problematiche riconducibili alla libertà matrimoniale e ai rapporti familiari, assicurando anche il diritto di contrarre matrimonio, di scegliere liberamente il proprio congiunto e di contrarre matrimonio soltanto con libero e pieno consenso<sup>68</sup>.

Approcci di tutela sono per lo più prodotti su base regionale<sup>69</sup>. Valido esempio a riguardo è la legge regionale Emilia-Romagna 27 giugno 2014, n. 6, per la parità e contro le discriminazioni di genere, emanata sulla base di uno studio condotto dalla Onlus di Reggio

---

<sup>66</sup> Cfr. E. LANZA, *Il matrimonio forzato fra problemi definitivi e obblighi di penalizzazione*, cit., p. 315 ss., il quale sottolinea che la Convenzione non ha solo un valore simbolico, ma costituisce il primo strumento normativo a base regionale di lotta contro la violazione sulle donne giuridicamente vincolante in ambito europeo.

<sup>67</sup> Cfr. G. ANELLO, *Immigrazione: una sfida di multiculturalismo, solidarietà, integrazione. La Carta dei valori e l'interpretazione del cambiamento: una rilettura mediterranea*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.

<sup>68</sup> Cfr. R. MAZZOLA, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, cit., p. 78 ss.

<sup>69</sup> Sul rapporto tra legislazione regionale e tutela dei diritti delle minoranze religiose, cfr. R. SANTORO, *Diritto regionale, appartenenza confessionale e tutela della libertà religiosa*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, p. 273 ss.

Emilia “Trama di Terre” nel 2008. L’art. 23 disciplina che “la regione Emilia-Romagna collabora con enti locali e tutti i livelli istituzionali per favorire l’assunzione di tutte le misure utili al contrasto del fenomeno dei matrimoni forzati quale violazione dei diritti umani, nonché all’assistenza e al sostegno delle donne e ragazze a cui di fatto è coartata la volontà. Nell’ambito delle funzioni di osservatorio della Regione” (di cui all’art. 18 della legge) “si attiveranno strumenti di monitoraggio del fenomeno in collaborazione con la rete dei centri antiviolenza, mediatrici culturali, associazioni e comunità di migranti”.

Il silenzio legislativo è in ogni caso colmato dalla previsione civilistica dell’art. 84 c.c., che individua nei 18 anni (16 in casi straordinari) il limite di età per contrarre matrimonio.

La norma rappresenta un argine al dilagare dei matrimoni precoci sia nel caso in cui il minore abbia contratto matrimonio all’estero e “intenda” trascriverlo in Italia, sia nel caso in cui il minore straniero di anni 16 intenda sposarsi in Italia. Nella prima ipotesi il legislatore chiede il deposito della documentazione attestante il rispetto di tutti i requisiti previsti dalla legge italiana in ordine alla valida celebrazione di un matrimonio: la mancanza del requisito anagrafico certamente impedisce la trascrizione del matrimonio celebrato all’estero con una persona minore di anni 16, in quanto tale unione è contraria all’ordine pubblico interno. Nella seconda ipotesi, l’art. 116, comma 1, c.c. disciplina che lo straniero che vuole contrarre matrimonio in Italia deve presentare all’ufficiale dello stato civile una certificazione rilasciata dall’autorità competente del proprio Paese, dalla quale risulti che nulla osta al matrimonio quanto alle leggi cui è sottoposto. Il legislatore intende dunque impedire l’acquisto dello *status coniugalis* a soggetti per i quali il rispettivo ordinamento giuridico prevede un impedimento al matrimonio<sup>70</sup>.

Secondo tale impostazione, il minore straniero costretto a sposarsi all’estero sarebbe tutelato al suo arrivo in Italia, in quanto non trova applicazione l’istituto della trascrizione<sup>71</sup>. Il minore straniero costretto a sposarsi in Italia accedrebbe comunque ad una forma di tutela, in quanto privo dei requisiti disciplinati dall’art. 116 c.c.

La prassi dimostra chiaramente le tecniche di elusione della normativa nazionale. Occorre dunque individuare gli strumenti di attuazione della legge, al fine tutelare i diritti dei bambini.

Potrebbero configurarsi ad esempio fattispecie penalmente rilevanti, volte a punire coloro che, genitori e/o parenti, sollecitano o impongano la celebrazione di un matrimonio precoce al di là del luogo di commissione del fatto, come per altro già previsto nelle ipotesi di alcuni

---

<sup>70</sup> Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell’esperienza giuridica*, cit., p. 489 ss.

<sup>71</sup> Cfr. R. RUSSO, *I minori particolarmente vulnerabili: violenza di genere e tutela dei diversamente abili*, in *Minorinjustizia*, 3, 2015, p. 138 ss., la quale evidenzia la difficoltà di attuazione della previsione legislativa, risultando difficile che le minorenni che hanno contratto un matrimonio precoce o forzato possano impugnarlo al loro arrivo o rientro in Italia.

reati in danno di minori (sfruttamento della prostituzione, della pornografia, del turismo sessuale: l. 269/1998), puniti anche quando il fatto è stato commesso all'estero da cittadino italiano.

Con disegno di legge n. 2441 del 13 giugno 2016, recante *Modifiche al Codice penale, al codice di procedura penale e altre disposizioni in materia di tutela delle vittime di violenza domestica e di genere*, il Parlamento italiano ha proposto l'introduzione nel Codice penale dei reati di costrizione al matrimonio, induzione al viaggio finalizzato al matrimonio e costrizione al matrimonio di persona minorenni. L'organo legislativo ha infatti ritenuto necessario considerare penalmente rilevante l'ipotesi in cui "una persona, per mezzo di costrizione, si sposi contro la sua volontà. Forzare qualcuno al matrimonio utilizzando violenza o minaccia o facendo leva su precetti religiosi ovvero sfruttando una situazione di vulnerabilità deve essere considerato un reato e deve pertanto essere punito con la reclusione".

Proprio in considerazione del fatto che spesso sono persone familiari quelle che inducono e obbligano al matrimonio, il testo prevede che sia punibile non solo chi usa forza o violenza, ma anche chiunque sfrutti la vulnerabilità o si fa scudo dietro a precetti religiosi. Una maggiorazione della pena è prevista se i reati sono commessi nei confronti di persona della famiglia, o un minore di anni diciotto, o una persona sottoposta alla propria autorità, tutela o curatela, o a sé affidata per ragioni di educazione, istruzione, cura, vigilanza o custodia, la pena della reclusione è da sei a quindici anni. Particolarità della proposta legislativa è la possibilità che il delitto sia punibile «anche se è commesso all'estero in danno di un cittadino o di uno straniero legalmente residente in Italia al momento del fatto».

I matrimoni precoci costituiscono ormai una realtà in crescente diffusione in Italia. I migranti infatti si allontanano non solo dal contesto sociale ma anche da quello giuridico di provenienza, che portano con sé al momento della partenza. Le evoluzioni legislative che stanno interessando i Paesi di provenienza non rientrano nel bagaglio culturale di chi decide di migrare, il quale piuttosto resta ancora a quello per conservare una propria identità. Tale dinamica crea dunque il paradosso di rafforzare la pratica dei matrimoni precoci in ordinamenti certamente più evoluti in tema di tutela dei diritti umani e favorirne un regresso nei Paesi in cui essa nasce ed è particolarmente diffusa.

La necessità di porre al centro la persona richiede un bilanciamento tra principi costituzionali e diritti confessionali, nella prospettiva di sviluppare forme di dialogo capaci di dare attuazione reale alle normative già esistenti, spingere alla revisione delle norme di matrice confessionale e/o di produzione statale sul matrimonio, qualora a queste ancorate, alla luce delle disposizioni internazionali sui diritti umani e consentire l'emanazione di regole

condivise tese ad un concreto rispetto della persona umana, in ogni fascia d'età, tenuto conto dei diversi sostrati culturali che, oramai, involontariamente coesistono e che, spesso, si pongono in contrasto con gli ordinamenti giuridici vigenti<sup>72</sup>.

#### 4. Libertà religiosa in Cina e perseguitati che migrano: un'ipotesi di certificazione confessionale

Un particolare modello di accoglienza è offerto in Italia dai rappresentanti della Chiesa di Dio Onnipotente (o Folgore da Oriente)<sup>73</sup>. Annoverato tra i Nuovi Movimenti Religiosi<sup>74</sup>, esso nasce in Cina nel 1991 all'interno di un clima politico repressivo nei confronti del fenomeno religioso.

Tradizionalmente, la Cina si caratterizza per un grande panorama multireligioso<sup>75</sup>, all'interno del quale Confucianesimo, Buddhismo e Taoismo sono realtà confessionali ben radicate<sup>76</sup>. La ricchezza economica del Paese inoltre ha costituito da sempre una fonte di attrazione per altre potenze mondiali le quali, spinte da fini commerciali, hanno cominciato ad intrattenere rapporti. Tali scambi hanno generato in Cina una frammentarietà, che ha prodotto i suoi effetti anche nel campo della religione.

A partire dalla seconda metà del 1900, la Repubblica Popolare Cinese si caratterizza dunque per la rinascita della sfera spirituale, che rivendica con insistenza sempre maggiore il proprio spazio pubblico<sup>77</sup>. I cinesi infatti hanno ritenuto rilevante la religione nella propria

---

<sup>72</sup> Cfr. G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, Cedam, Padova, 1986, p. 10 ss.

<sup>73</sup> Il fondamento del movimento è stato ravvisato in Mt. 24,27: “come la folgore viene da Oriente e brilla fino a Occidente, così sarà la venuta del Figlio dell’Uomo”; H. FOLK, *Protestant Continuities in the Church of Almighty God*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018, p. 58 ss., evidenzia che la folgore che viene da Oriente è Cristo che sta tornando come Dio Onnipotente da un Paese orientale, la Cina, per inaugurare la terza era dell’umanità. Ella ritiene pertanto che la Chiesa di Dio Onnipotente abbia continuità evidenti con alcuni filoni protestanti e abbia titolo per essere definita cristiana.

<sup>74</sup> Cfr. G.B. VARNIER, *Origini e sviluppo delle garanzie di libertà per le minoranze religiose: dall’omogeneità al pluralismo*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016, p. 97 ss., il quale ricorda che è possibile parlare anche di movimenti religiosi marginali per indicare movimenti religiosi di matrice cristiana, orientale, di sviluppo personale o del potenziale umano, di tipo magico esoterico, comunicazioni con l’aldilà e fenomeni prodigiosi.

<sup>75</sup> Cfr. P.M. D’ELIA, *Cina (II. Religioni della Cina; III. Evangelizzazione della Cina)*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1949, coll. 1646 ss., il quale offre una ricostruzione storica delle religioni in Cina, sottolineando che si tratta di un panorama variegata in quanto frutto della storia e in quanto legato al fattore geografico e culturale, poiché una fede religiosa unica o dominante in una certa realtà locale ne ha plasmato l’identità, diversificandola rispetto ad altre identità locali e dando luogo a tendenze separatistiche.

<sup>76</sup> Cfr. M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *La comparazione nel diritto delle religioni del Libro*, Editrice IANUA, Roma, 2002, p. 21 ss., la quale evidenzia che le confessioni religiose ufficiali riconosciute dal Governo cinese sono l’Associazione buddhista cinese, l’Associazione taoista cinese, l’Associazione islamica cinese, la Chiesa patriottica protestante delle 3 autonomie e l’Assemblea dei cristiani cinesi, l’Associazione patriottica cattolica cinese e la Conferenza episcopale cinese.

<sup>77</sup> Cfr. diffusamente I.D. JOHNSON, *The Souls of China. The Return of Religions after Mao*, Pantheon Books, New York, 2017.

vita, al punto che il 31,4% della popolazione vive un vero e proprio risveglio spirituale<sup>78</sup>. La rilevanza sociale del fenomeno ha spinto le istituzioni ad intervenire sulla gestione del pluralismo religioso che si affacciava all'interno dello Stato, a prevenire conflitti interconfessionali e a disciplinare il senso di appartenenza, che diventava componente essenziale nella vita dei cinesi. Nel 17° Congresso del Partito Comunista Cinese infatti viene utilizzato per la prima volta il termine “religione” seguito da una proposta di emendamento della Costituzione cinese e da quel momento la questione diventa oggetto di accesi dibattiti mediatici<sup>79</sup>.

La rinascita della spiritualità cinese è stata tuttavia causa di problemi legati al rapporto tra politica, diritto e religione<sup>80</sup>. I riferimenti normativi in materia di libertà religiosa rendono poco chiaro il portato del relativo contenuto: l'art. 36 della Costituzione cinese del 1982 disciplina infatti che “i cittadini della Repubblica Popolare Cinese hanno libertà di culto. Nessuno può imporre ai cittadini di avere un credo religioso o di non averlo; né possono farsi discriminazioni tra cittadini credenti e non credenti”<sup>81</sup>. Ad una lettura letterale del testo costituzionale la libertà religiosa sarebbe tutelata solo in quanto libertà di culto, limitandone la garanzia rispetto alla previsione della libertà di professarne pubblicamente la fede e di farne propaganda<sup>82</sup>. Nel 2004 il Regolamento per gli affari religiosi, approvato per disciplinare la vita delle associazioni religiose con lo scopo di “assicurarne la libertà religiosa in conformità alla Costituzione” (art. 1), riconosce ai cittadini il diritto di libertà religiosa, nella prospettiva che “nessuna organizzazione o individuo può costringere i cittadini a credere in, od a non credere in, una qualunque religione; né può operare discriminazioni nei confronti dei cittadini che credessero in una qualunque religione o di quelli che non credessero in nessuna religione” (art. 2).

Il quadro di tutela della libertà religiosa in Cina va dunque incontro ad una serie di limitazioni legate allo *status civitatis*, per cui solo i cittadini sarebbero tutelati rispetto al godimento della relativa libertà; alle attività “normali” che, al pari di quelle considerate

---

<sup>78</sup> Cfr. B. VERMANDER, *Il risveglio religioso in Cina*, in A. SPADARO (a cura di), *Nell'anima della Cina. Saggezza, storia, fede*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Roma, 2017, p. 191 ss.

<sup>79</sup> Cfr. F. SISCI, *La Cina cambia. Piccola antropologia dei grandi mutamenti a Pechino*, go-Ware, Firenze, 2015, p. 288 ss., il quale ricorda che la partecipazione dell'allora segretario del PCC collocava ufficialmente le religioni nell'ambito degli elementi essenziali per la costruzione di una società armoniosa.

<sup>80</sup> Cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *Ordinamento cinese in materia religiosa: cenni di somiglianza col sistema tedesco*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019, p. 235 ss., il quale presenta una compiuta ricostruzione del rapporto tra politica e religione nel sistema cinese.

<sup>81</sup> Per un commento sulla norma costituzionale in esame, cfr. M. MAZZA, *Diritto pubblico cinese: appunti e riflessioni per uno studio su storia politico-istituzionale della Cina popolare, ruolo del PCC ed elementi della struttura costituzionale della RPC*, Bergamo University Press, Bergamo, 2013, p. 148 ss.

<sup>82</sup> Cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *La nuova normativa della Repubblica popolare cinese sulla libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2006, p. 391 ss.

anormali, sono ugualmente religiose ma solo queste possono accedere ad una piena tutela ordinamentale, mentre le seconde sono considerate illecite; al sistema educativo statale che vieta qualsiasi turbativa dell'ordine pubblico (art. 3, Regolamento). Le istanze fideistiche della popolazione dunque non sempre hanno trovato risposte adeguate all'interno dell'ordinamento cinese, bensì il silenzio istituzionale si è presto trasformato in repressione. Dominante è l'ateismo che caratterizza la dottrina marxista<sup>83</sup>: l'ateismo rappresenta infatti in Cina la religione di Stato, che considera come tollerate altre religioni approvate dalla competente autorità governativa. Escluse da questo quadro sono le cd. religioni proscritte, ossia non approvate e che dunque vivono come clandestine. L'ateismo che permea il tessuto cinese legittima le istituzioni pubbliche a servirsi delle strutture formative e i mezzi di comunicazione per la diffusione della pratica ateistica<sup>84</sup>. Alcuni gruppi religiosi formatisi in tempi relativamente recenti sono stati costretti a dar vita a movimenti indipendenti<sup>85</sup>, la cui struttura si articola con la presenza di leader locali che si avvalgono di una organizzazione flessibile, capace di mimetizzarsi nel contesto sociale e politico. Ad oggi la realtà delle "chiese indipendenti" rappresenta il 75% delle Chiese presenti in Cina<sup>86</sup>.

Tra queste rientra la Chiesa di Dio Onnipotente, la cui storia si inserisce perfettamente all'interno del contesto politico cinese. Intorno al 1950 l'affermarsi del Partito Comunista si traduce in una serie di riforme e ricostruzioni in ambito politico, economico, culturale, educativo, strutturale e organizzativo della società. Scopo del Partito era rafforzare il suo potere e controllare le strutture politiche, economiche, sociali della sicurezza e della difesa del Paese, facendo sì che l'intera popolazione accettasse e obbedisse al nuovo governo. La sua azione coinvolgeva altresì i rapporti con Stati terzi, sperimentando una politica di liberazione della nazione cinese dal controllo occidentale.

In un contesto di spinta per l'autonomia e di rafforzamento interno, le organizzazioni religiose risentivano dell'ingerenza statale ed erano costrette a mortificare le proprie attività per accettare i leader del Partito e sperare in un riconoscimento pubblico. Le religioni occidentali, come quella cattolica ad esempio<sup>87</sup>, erano considerate negativamente, quasi un

---

<sup>83</sup> Cfr. C. CARDIA, *Società civile e società religiosa nel pensiero marxista*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1968, p. 288 ss.

<sup>84</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *La libertà religiosa in Cina*, in B.F. PIGHIN (a cura di), *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Marcianum Press, Venezia, 2010, p. 125 ss.

<sup>85</sup> Cfr. V. MARTANO, *I cattolici in Cina e il loro futuro*, in A. GIOVAGNOLI, E. GIUNIPERO (a cura di), *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019, p. 236 ss.

<sup>86</sup> Cfr. T.M. JOHNSON, *Christianity in China in the Context of Global Christianity*, in *China Source*, 22 settembre 2005, p. 1 ss. ([www.chinasource.org](http://www.chinasource.org)).

<sup>87</sup> Per una precisa ricostruzione dei rapporti tra Chiesa cattolica e Repubblica Popolare Cinese, cfr. B.F. PIGHIN, *L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Popolare Cinese. Annotazioni giuridiche*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019, p. 215 ss.; per un'analisi dell'accordo sottoscritto tra la Santa Sede e la Cina il 22 settembre 2018, cfr. A.

“nemico giurato del governo cinese”<sup>88</sup>, con conseguenze certamente negative per lo sviluppo e la diffusione delle stesse. Obiettivo politico preminente era dunque assicurare al governo della nuova Cina il controllo politico sulle comunità religiose presenti nel Paese.

Tali dinamiche hanno pertanto impedito l’esercizio della libertà religiosa ai nuovi momenti che tentavano di insediarsi nella Repubblica cinese. La Chiesa di Dio Onnipotente è inquadrabile tra le cd. *house churches*<sup>89</sup>; essa è dunque costretta infatti ad esercitare il proprio culto privatamente, attraverso incontri in case private e in piccoli numeri per non convogliare le attenzioni del regime. Ciò dimostra perché tale movimento è severamente perseguitato in Cina, al punto che migliaia di fedeli sono fuggiti all’estero, dove hanno fondato chiese in Corea del Nord, Stati Uniti, Canada, Spagna, Francia, Giappone e Italia.

Il contesto politico cinese ha inevitabilmente favorito le migrazioni di quanti non possono esercitare liberamente il proprio culto, anche se le prime migrazioni si registrano intorno al 1990 e sono spinte da ragioni strettamente economiche. I cinesi infatti sceglievano di migrare da aree poco sviluppate e povere per trovare lavoro e condizioni migliori di vita. Ma questa è solo una parte. Ad oggi infatti a migrare sono cinesi provenienti da città economicamente avanzate come Pechino e Shanghai, dotati di un alto livello di cultura e dei mezzi necessari per vivere. Spostamenti del genere sono causati dalla politica cinese di repressione religiosa.

Il Partito Comunista ha infatti redatto una lista<sup>90</sup>, che elenca tutti i movimenti e le religioni soggetti a severe persecuzioni, perché ritenuti “eterodossi”<sup>91</sup>. È consentito l’esercizio delle sole religioni cd. normali, cioè quelle approvate e controllate dallo Stato.

I fedeli della Chiesa di Dio Onnipotente, inserita nella lista, per poter praticare liberamente la propria religione sono costretti a fuggire verso Stati che tutelano l’esercizio della libertà religiosa. Ciò ha legittimato numerose richieste di protezione internazionale<sup>92</sup>: i dati CESNUR rilevano che nel 2018 in Italia gli immigrati appartenenti alle religioni orientali

---

GIOVAGNOLI, *La Chiesa in Cina sulle orme di Celso Costantini a una svolta storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019, p. 167 ss.

<sup>88</sup> Cfr. W. MEIXIU, *La fondazione dell’Associazione patriottica dei cattolici cinesi nel 1957*, in A. GIOVAGNOLI, E. GIUNIPERO (a cura di), *L’Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019, p. 236 ss.

<sup>89</sup> Cfr. H. FOLK, *Protestant Continuities in the Church of Almighty God*, cit., p. 58 ss., la quale parla di nuovi movimenti religiosi cristiani.

<sup>90</sup> Cfr. diffusamente M. INTROVIGNE, *Il libro nero della persecuzione religiosa in Cina*, Sugarco, Milano, 2019.

<sup>91</sup> Cfr. E. IRONS, *The List: The Evolution of China’s List of Illegale and Evil Cults*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018, p. 33 ss.; M. INTROVIGNE, *Il libro nero della persecuzione religiosa in Cina*, cit., p. 39 ss., evidenzia che nel 2018 è stato pubblicato un documento segreto del Partito Comunista Cinese, nel quale veniva delineata un’operazione volta ad annientare i gruppi religiosi classificati come *xie jiao*, ossia gruppi caratterizzati da insegnamenti eterodossi.

<sup>92</sup> Cfr. P. ZOCCATELLI, *Affidavit*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018, p. 81 ss., il quale rileva che i rifugiati giungono in Italia con visto turistico e passaporto, ottenuti entrambi perché noti alle autorità come membri della Chiesa di Dio Onnipotente ovvero perché in grado di sfruttare le scappatoie all’interno del sistema o perché sono stati aiutati da funzionari di polizia benevoli o corrotti.

erano 83.700, pari all'1,6% del totale degli immigrati. Un'analisi dettagliata per i fedeli della Chiesa di Dio Onnipotente evidenzia invece che in Italia nella prima metà del 2019 hanno fatto richiesta di protezione internazionale 814 persone<sup>93</sup>.

La richiesta, difficile nella sua attuazione pratica, può essere accolta attraverso il riconoscimento dello *status* di rifugiato e attraverso il sistema di protezione sussidiaria. Nel primo caso, la Convenzione di Ginevra sui Rifugiati del 1951 estende la protezione a chiunque “temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può, o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese; oppure che, non avendo una cittadinanza e trovandosi fuori del Paese di cui aveva la residenza abituale a seguito di tali avvenimenti, non può e non vuole ritornarvi per il timore di cui sopra”. Ai fini del riconoscimento dello status, occorre che il soggetto sia materialmente uscito dal proprio Paese; vi sia il ragionevole timore di persecuzione nel caso in cui vi faccia ritorno<sup>94</sup> e sia impossibile ottenere protezione nel Paese di origine, requisito che si verifica quando il richiedente protezione internazionale sia nella condizione di non potersi rivolgere alle autorità del proprio Paese, in quanto un'eventuale richiesta si tradurrebbe in persecuzione e non in protezione.

Gli elementi previsti dalla Convenzione di Ginevra sembrano sussistere nel caso dei rifugiati della Chiesa Onnipotente di Dio, configurando la possibilità (legittima) di richiesta di protezione. La prassi tuttavia dimostra le difficoltà che i fedeli cinesi incontrano nel concreto riconoscimento dello *status* di rifugiato. L'accoglienza riservata dagli hotspot e dagli SPRAR non incontra le esigenze materiali dei soggetti interessati, in quanto essi condizionano il loro arrivo in Italia all'esercizio della propria libertà religiosa. È il forte senso di appartenenza al gruppo che spinge i seguaci della confessione religiosa in esame a spostarsi dal Paese di origine e a privarsi dei propri fattori identitari (lingua, cultura, famiglia).

In tale prospettiva può intervenire la Chiesa Onnipotente di Dio, predisponendo un modello di accoglienza parallelo a quello già disciplinato dalla normativa nazionale ed internazionale. La struttura della Chiesa infatti dispone di organi su scala mondiale che sono in relazione con i capi dei gruppi di fedeli cinesi. In tal modo potrebbe crearsi una rete di

---

<sup>93</sup> Cfr. M. INTROVIGNE, *Alla scoperta della Chiesa di Dio Onnipotente. Il movimento religioso più perseguitato in Cina*, Elledici, Torino, 2019, p. 32 ss. il quale precisa che delle 814 richieste, 113 sono state accolte, 291 rigettate con decisione definitiva e le restanti sono in attesa di giudizio.

<sup>94</sup> Cfr. C. CALVANI, *I richiedenti asilo cinesi in Italia per motivi religiosi: il caso dei rifugiati della Chiesa di Dio Onnipotente*, in *The Journal of CESNUR*, 3, 2019, p. IV ss., la quale sottolinea che il ragionevole timore di poter subire persecuzioni in futuro si ha quando risulti che nel Paese di provenienza sono colpiti da persecuzione in modo ricorrente individui che si trovano nella medesima condizione del richiedente.

protezione a favore dei propri seguaci, con l'intento di offrire loro tutela dalle persecuzioni ricevute nel Paese di provenienza.

Tale obiettivo potrebbe essere configurato mediante strumenti di certificazione dell'appartenenza religiosa del richiedente. La confessione, certificando la mera appartenenza del fedele, doterebbe il richiedente di una "qualità giuridica che costituisce il presupposto per la riferibilità alla persona di una serie di altre situazioni giuridiche soggettive finali"<sup>95</sup>.

Occorre tuttavia interrogarsi sulla rilevanza civile che può avere una simile certificazione confessionale<sup>96</sup> e se, di conseguenza, essa possa consentire al fedele-richiedente di accedere al sistema di protezione internazionale disciplinato dalla legge. La configurabilità di tale strumento attribuirebbe al soggetto un particolare *status* entro cui esercitare la propria libertà religiosa<sup>97</sup>. Il sistema dei rapporti Stato-confessioni religiose ha già disciplinato la funzione certificativa di queste ultime attraverso le leggi di approvazione delle intese<sup>98</sup>, interrogando circa la possibilità di riconoscere o meno effetti civili alla certificazione di appartenenza confessionale. La questione dei fedeli della Chiesa Onnipotente di Dio apre nuovamente la questione, la confessione attesterebbe che quel richiedente appartiene al proprio gruppo, offrendo in tal modo protezione e uno strumento di accesso alla disciplina legislativa.

Le istanze di singoli e gruppi reclamano dunque spazi di riconoscimento sempre più ampi all'interno della società. Potrebbe potenziarsi il ruolo delle organizzazioni religiose, la cui attività di intermediazione consentirebbe di sintetizzare le differenze, nonché gestire e comporre le alterità<sup>99</sup>. Esse infatti dotano il fedele migrante non solo di risorse spirituali, ma anche di risorse materiali sotto forma di assistenza e sostegno nel processo di insediamento

---

<sup>95</sup> Cfr. C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico italiano*, Giuffrè, Milano, 1975, p. 169 ss.

<sup>96</sup> Cfr. A.G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 186 ss., il quale evidenzia che ipotesi di certificazione confessionale rilevanti per le norme statuali sono quelle relative alla sepoltura, al rispetto di determinate esigenze alimentari, al giuramento, al riposo sabbatico e alle festività religiose, all'assistenza spirituale per fedeli che si trovano in strutture segreganti e al riconoscimento di efficacia civile al matrimonio concordatario e ai matrimoni celebrati dinanzi a ministri di culto di confessioni con intesa.

<sup>97</sup> Cfr. R. BOTTA, *Il potere di certificazione delle autorità confessionali nella nuova disciplina pattizia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1992, p. 192 ss.

<sup>98</sup> Cfr. F. ONIDA, *Le certificazioni ecclesiastiche*, cit., p. 170 ss., il quale evidenzia che l'unico caso di certificazione confessionale della qualifica di fedele si ha con l'art. 7 della legge n. 516/1998 che riconosce ai militari appartenenti alle Chiese avventiste del 7° giorno il diritto di partecipare alle attività rituali che si svolgono nelle località dove essi si trovano per ragioni di servizio. Qualora non esistano Chiese avventiste in tali località, gli stessi possono ottenere, nel rispetto di particolari esigenze di servizio, il permesso di frequentare la chiesa più vicina nell'ambito provinciale, previa dichiarazione degli organi ecclesiastici competenti.

<sup>99</sup> Cfr. P. CAVANA, *Confessioni religiose, pluralismo e convivenza: osservazioni sulla recente esperienza italiana*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2016, p. 197 ss., il quale ritiene che le organizzazioni religiose diventino "ammortizzatori" dei conflitti sociali e culturali.

nel Paese ospitante<sup>100</sup>. Le organizzazioni religiose offrono al migrante un rifugio, assistenza materiale (alloggio, posto di lavoro)<sup>101</sup>, tutelando in tal modo l'identità di quelli loro appartenenti e i relativi diritti fondamentali.

Esse costituiscono in tale prospettiva importanti riferimenti per la difesa del patrimonio culturale del migrante, favorendone l'integrazione e riducendone il pericolo di isolamento.

---

<sup>100</sup> Cfr. diffusamente M. AMBROSINI, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella, Assisi, 2014.

<sup>101</sup> Cfr. C. HIRSCHMAN, *The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States*, in *International Migration Review*, 3, 2004, p. 1206 ss.

## BIBLIOGRAFIA

- ABAGNARA V., *Il matrimonio nell'Islam*, ESI, Napoli, 1996.
- ABATE A.M., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Paideia, Roma-Brescia, 1985.
- ABBONDANTE F., PRISCO S. (a cura di), *Diritto e pluralismo culturale. I mille volti della convivenza*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2015.
- ABDEL AZIM S., *Le donne nell'Islam e nella tradizione giudeo-cristiana. Mito e Realtà*, Queen University, Canada, 1995.
- ABDEL-KAWI DELLO RUSSO M., *Una rosa delicata: la donna nell'Islam*, El Din, 2003.
- ABEDIN S.Z., *Muslim minority communities in the world today*, in *Islamochristiana*, 1, 1990.
- ABU SALEM M., FIORITA N., *Protezione internazionale e persecuzione per motivi religiosi: la giurisprudenza più recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 37, 2016.
- ACQUAVIVA A., *L'Accordo globale tra la Santa Sede e lo Stato di Palestina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2016.
- ADINOLFI M., *Pacchetto sicurezza e violazioni (...sicure) di obblighi comunitari. Commento al d.l. 23 maggio 2008, n. 92*, in *Rivista di diritto internazionale*, 4, 2008.
- AGOSTINO M.P., *Matrimoni misti e problemi pastorali*, in P.A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, vol. I, LEV, Città del Vaticano, 2002.
- ALASVAND F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, Irfan Edizioni, Cosenza, 2010.
- ALDEEB SAHLIEH S.A., *I movimenti dell'attivismo islamico, la legge islamica e i diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 3, 1997.
- ALDEEB SAHLIEH S.A., *I diritti dell'uomo e la sfida dell'Islam (diagnosi e rimedi)*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1, 1999.
- ALDEEB SAHLIEH S.A., *Stato, religione e diritti dell'uomo nel mondo musulmano*, in G. VERCELLIN, M. NORDIO (a cura di), *Islam e diritti umani: un (falso?) problema*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.
- ALICINO F., *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011.
- ALICINO F., *La disciplina delle conversioni nella Repubblica dell'India*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 1, 2016.
- AL-JABIRI M.A., *The concepts of rights and justice in Arab-Islamic texts*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, Tauris, Londra-New York, 2009.
- AL-KAYLANI S., *Concepts of human rights in Islamic doctrines (Sunni, Shi'tes, Isma'ilis, Qarmatians, Mu'tazilis, Sufis, Wabbabis)*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, Tauris, Londra-New York, 2009.
- ALLIEVI S., *Doppio misto. Le coppie interetniche in Italia*, in *Il Mulino*, 5, 1997.

- ALLIEVI S., *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam Europeo*, Cacucci, Roma, 2000.
- ALLIEVI S., *Islam italiano e società nazionale*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- AL-QADIR UDA A., *La Shari'a: costituzione fondamentale dei musulmani*, in A. PACINI (a cura di), *Il dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995.
- AL-RFOUH F., *Diritto e religione in Giordania*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- AL-SAYYID R., *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni a confronto con l'Occidente*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- ALUFFI BECK-PECCOZ R., *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi*, Giuffrè, Milano, 1990.
- ALUFFI BECK-PECCOZ R., *Dossier mondo islamico 4. Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1997.
- ALUFFI BECK-PECOZZ R., *Il diritto islamico*, in S. FERRARI (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- ÁLVAREZ-CORTINA A.C., FRANCESCHI H., HERVÁS D.G., GARCIMARTÍN C., MANTECÓN J., ORTIZ M.Á., *Manual de Derecho Matrimonial Canónico*, Colex, Madrid, 2002.
- AL-WĀHID WAFĪ A., *I diritti umani e i cinque obiettivi della shari'a*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- AMATO MANGIAMELI A.C., *Tribù postmoderne o villaggio globale? L'essere digitale del cittadino "totale"*, in G. DALLA TORRE, F. D'AGOSTINO (a cura di), *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralista*, Giappichelli, Torino, 2000.
- AMBROSINI M., *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella, Assisi, 2014.
- AMENTA P., *Le procedure in materia di matrimonio canonico: storia, legislazione e prassi*, LEV, Città del Vaticano, 2008.
- AMIRANTE D., *India*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- AMOR A., *Costituzione e religione negli Stati musulmani. Lo Stato musulmano*, in *Coscienza e libertà*, 29, 1997.
- ANELLO G., *Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 32, 2016.
- ANELLO G., *Immigrazione: una sfida di multiculturalismo, solidarietà, integrazione. La Carta dei valori e l'interpretazione del cambiamento: una rilettura mediterranea*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.

- ANGELUCCI A., *Una politica ecclesiastica per l'Islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2014.
- ANGELUCCI A., *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'Islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019.
- ANGIOI S., *La tutela dei diritti della donna nel mondo islamico*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 3, 1996.
- ANGIOI S., *Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo nell'Islam*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 1, 1998.
- ANGIOI S., *La libertà di religione in Indonesia e il problema dell'adattamento alle norme internazionali*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2014.
- AN-NA'IM A., *Il conflitto tra la shari'a e i moderni diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- AN-NA'IM A., *Islam e diritti umani: oltre il dibattito sull'universalismo*, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Rivista on line ([www.juragentium.org](http://www.juragentium.org)), 2000.
- AN-NA'IM A., *Human rights in the Arab world: a regional perspective*, in *Human Rights Quarterly*, 23, 2001.
- ANNICCHINO P., *Persecuzioni religiose e diritto d'asilo nella giurisprudenza delle Corti sovranazionali europee*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 35, 2014.
- ANSELMO D., *Shari'a e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2007.
- ANZIEU D., *L'io pelle*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.
- APOSTOLI A., *La Corte di Giustizia si pronuncia su richieste di riconoscimento dello status di rifugiato per motivi religiosi*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 5, 2012.
- ARAFI M., *I diritti della donna in Islam*, Al.Maktab al-Islami, 1980.
- ATTILA J.Y., *L'azione missionaria della Chiesa ieri e oggi*, Marcianum, Venezia, 2015.
- ATTOLINO S., *Il Patto nazionale per l'Islam italiano: vero un'intesa?*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* ([www.olir.it](http://www.olir.it)), 3, 2017.
- AULETTA T., *Diritto di famiglia*, Giappichelli, Torino, 2014.
- AUTORINO G., *Il matrimonio del minore in Spagna*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 2, 1998.
- AVALLONE G., *Politiche europee delle migrazioni e politiche dell'accoglienza in Italia: tra produzione di soggetti deboli e alternative eretiche*, in G. AVALLONE (a cura di), *Il sistema di accoglienza in Italia. esperienze, resistenze, segregazione*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.
- AZZAM F.S., *Civil and political rights in Arab constitutions*, in S.K. JAYYUSI (a cura di), *Human rights in Arab thought. A reader*, London-New York, 2009.
- AZZARITI G., *Multiculturalismo e Costituzione*, in *Questione giustizia*, 1, 2017.
- BADE J.K., *L'Europa in movimento. Le migrazioni dal Settecento ad oggi*, Laterza, Bari, 2001.
- BADRANE K., *Il Codice di Famiglia in Marocco*, libreria universitaria.it, Padova, 2012.

- BAGNI S. (a cura di), *Lo Stato interculturale: una nuova eutopia?*, Dipartimento di scienze giuridiche, Bologna, 2017.
- BALESTRA L., *L'evoluzione del diritto di famiglia e le molteplici realtà affettive*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 4, 2010.
- BARBERA A., *L'Europa di fronte alle tragedie del Mediterraneo*, in *Quaderni costituzionali*, 3, 2015.
- BARBERINI G., *Diritto canonico e pluralismo. Mezzo secolo dopo il Vaticano II*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2, 2010-2011.
- BARBIROTTI S., *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in *Rivista Internazionale diritti dell'uomo*, 2, 2001.
- BASILE F., *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano, 2010.
- BAUMAN Z., *Moderna liquidità*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- BAUMAN Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- BAURA E., *Le esigenze giuridiche nel rilascio di dispense*, in *Ius Canonicum. Escritos en honor de Javier Hervada*, Volumen Especial, 1999.
- BAUSANI A., *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1992.
- BAUSANI A., *Il Corano*, Garzanti, Milano, 1996.
- BEAUDOUIN J., *Dynamique démocratique et intégration républicaine*, in M. SADOON (a cura di), *La Démocratie en France*, vol. I (*Idéologies*), Gallimard, Parigi, 2000.
- BECK U., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- BELGIORNO DE STEFANO M.G., *La comparazione nel diritto delle religioni del Libro*, Editrice Ianaa, Roma, 2002.
- BELHATTI H.M., *Marocco: storia, società e tradizioni*, Pendragon, Bologna, 2000.
- BELLINI P., *Diritti secolari e diritti religiosi: questioni di metodo*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 3, 2003.
- BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, in *AAS*, 101, 2009.
- BENEDETTO XVI, motu proprio *Ubicumque et semper*, 21 settembre 2010, in *AAS*, 102, 2010.
- BENVENISTI E., *Sovereigns as Trustees of Humanity: On the Accountability of States to Foreign Stakeholders*, in *American Journal of International Law*, 107, 2013.
- BERKMANN B.J., *La codificazione del diritto compromette la sua flessibilità? Il diritto canonico comparato con altri diritti religiosi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 28, 2017.
- BERLINGÒ S., CASUSCELLI G., DOMIANELLO S. (a cura di), *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2000.

- BERLINGÒ S., *Un esempio di «flexibilitas iuris»: il sistema italiano di finanziamento delle Confessioni religiose nel confronto con i vari modelli europei*, in A. WEIB, S. IHLE (a cura di), *Flexibilitas Iuris Canonici. Scritti in onore di Richard Puzza*, Peter Lang, Francoforte, 2003.
- BERSINI F., *Il diritto canonico matrimoniale. Commento teologico-pastorale*, Elle.Di.Ci., Torino, 1994.
- BETTETINI A., *La secolarizzazione del matrimonio nell'esperienza giuridica contemporanea*, Cedam, Padova, 1996.
- BETTETINI A., *Matrimonio e processo canonico: proposte per un'innovazione nella tradizione*, in O. FUMAGALLI CARULLI, A. SAMMASSIMO (a cura di), *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.
- BETTIN G., *Migration from the Accession Countries into UK and Italy: socio-economic characteristics, skills composition, labour market outcomes*, in B. GALGÓCZI, J. LESCHKE, A. WATT (eds.), *EU Labour Migration in Troubled Times. Skills Mismatch, Return and Policy Responses*, London, Ashgate, 2012.
- BEVILACQUA P., DE CLEMENTI A., FRANZINA E. (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, Donzelli, Roma, 2017.
- BEYER J., *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, in J. BEYER, M. SEMERANO (a cura di) *Migrazioni. Studi interdisciplinari*, vol. II, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985.
- BHATTACHARYYA H., *Multiculturalism in Contemporary India*, in *International Journal on Multicultural Societies*, 2, 2003.
- BIFULCO R., voce *Art. 35*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, UTET, Torino, 2006.
- BIN R., *Art. 14 – Divieto di discriminazione*, in S. BARTOLE, B. CONFORTI, G. RAIMONDI (a cura di), *Commentario alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Cedam, Padova, 2001.
- BONETTI P., *Le nuove norme italiane sul diritto di asilo: trattenimento, identificazione e accoglienza dei richiedenti asilo*, in *Studium Iuris*, 6, 2016.
- BONETTI P., *Martini di fronte all'immigrazione e agli stranieri: prospettive per le istituzioni e la convivenza di tutti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 30, 2019.
- BONI G., *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, LEV, Città del Vaticano, 2004.
- BONI G., *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2009.
- BONILINI G., *Manuale di diritto di famiglia*, UTET, Torino, 2010.
- BONNET P.A., *Il diritto-dovere fondamentale del fedele migrante*, in *People on the Move*, 1, 1983.
- BONNET P.A., *Comunione ecclesiale. Diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1993.
- BONNET P.A., *Diritti dei migranti nella Chiesa*, in G. BATTISTELLA (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010.

- BOREA G., *La protezione dei diritti dell'uomo nei paesi membri del Consiglio di Cooperazione degli Stati arabi del Golfo*, in *Opinio Juris. Law and Politics Review*, 01 dicembre 2017.
- BORRMANS M., *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Ed. San Paolo, Milano, 1993.
- BORRMANS M., *I diritti dell'uomo e le istituzioni islamiche*, in P. BRANCA, V. BRUGNATELLI, (a cura di), *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, Milano, 1995.
- BORRMANS M., *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*, 1, 1999.
- BORRMANS M., *Le libertà religiose nei Paesi musulmani, tra teoria e prassi*, in J.A. ARAÑA (a cura di), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano, 2009.
- BORRMANS M., *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, LEV, Città del Vaticano, 2015.
- BOTTA R., *Il potere di certificazione delle autorità confessionali nella nuova disciplina pattizia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1992.
- BOTTA R., *Manuale di diritto ecclesiastico. Società civile e società religiosa nell'età della crisi*, Giappichelli, Torino, 2012.
- BOTTI F., *Appartenenza religiosa e strategie di integrazione e convivenza. I "nuovi diritti": libertà religiosa e interculturalità*, in S. BAGNI (a cura di), *Lo Stato interculturale: una nuova eutopia?*, Dipartimento di scienze giuridiche, Bologna, 2017.
- BOTTONI R., *Diritto e religione in Turchia: dall'Impero ottomano all'ascesa dell'AKP*, in A.G. CHIZZONITI, A. GIANFREDA (a cura di), *Lezioni e materiali di diritto ecclesiastico comparato*, Libellula edizioni, Tricase (LE), 2019.
- BOTTONI R., *Il principio di laicità in Turchia. Profili storico-giuridici*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.
- BRANCA P., *Islam: il profondo travaglio di una civiltà*, in *Vita e pensiero*, 6, 2001.
- BRANCA P., *La sfida dei modernisti*, in *Il Dialogo-Al Hivar, Speciale Shari'a*, 4, 2003.
- BRESSAN L., *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989.
- BREZZI F., *Le grandi religioni*, Newton & Compton, Roma, 2007.
- BRIGNONE M., *L'Islam in Italia, tra partecipazione civica e reti transnazionali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019.
- BUCCI O., *Le radici storiche della Shari'a islamica*, in *Iura Orientalia*, 6, 2010.
- BUNTING A., *Stages of Development: Marriage of Girls and Teen sas an International Human Rights Issue*, in *Social & Legal Studies*, 1, 2005.
- BURGES R., *Bringing Back the Gospel*, in *Journal of Religion in Europe*, 4, 2011.
- BUSCEMA L., *La (faticosa) ricerca di valori condivisi nelle politiche europee di gestione dei flussi migratori*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia ([www.fsjeurostudies.eu](http://www.fsjeurostudies.eu)), 3, 2018.

- CAGGIANO G., *L'integrazione dei migranti fra soft-law e atti legislativi: competenze dell'Unione Europea e politiche nazionali*, in G. CAGGIANO (a cura di), *I percorsi giuridici per l'integrazione. Migranti e titolari di protezione internazionale tra diritto dell'Unione e ordinamento italiano*, Giappichelli, Torino, 2014.
- CALÒ E., *Le successioni nel diritto internazionale privato*, Giuffrè, Milano, 2007.
- CALVANI C., *I richiedenti asilo cinesi in Italia per motivi religiosi: il caso dei rifugiati della Chiesa di Dio Onnipotente*, in *The Journal of CESNUR*, 3, 2019.
- CAMPANINI M., *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- CAMPANINI M., *Islam e democrazia: orientamenti generali*, in *Cosmopolis*, 2006.
- CAMPESE G., *Oltre l'inculturazione? Culture ed evangelizzazione nell'era delle migrazioni*, in A. DELL'ORTO (a cura di), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017.
- CAMPIGLIO C., *Incontri di fede e culture: Precetto divino, diritti umani, legge dello Stato*, Collegio universitario S. Caterina da Siena, Pavia, 2004.
- CAMPIGLIO C., *Identità culturale, diritti umani e diritto internazionale privato*, in *Rivista di diritto internazionale*, 4, 2011.
- CANTLE T., *Community Leaders Disempower Communities*, in *Municipal Journal*, agosto 2013.
- CAPPELLINI E., *Gli impedimenti in genere e in specie*, in E. CAPPELLINI (a cura di), *Il matrimonio canonico in Italia*, Queriniana, Brescia, 1984.
- CAPRARA L., *L'autonomia normativa e giurisdizionale delle confessioni religiose nel sistema degli statuti personali in Libano*, in *Jus-on line*, 3, 2015.
- CARACCILO DI BRIENZA G., *Diritti umani ed Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Giappichelli, Torino, 2006.
- CARCHEDI F., MOTTURA G., PUGLIESE E. (a cura di), *Il lavoro servile e le nuove schiavitù*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- CARDIA C., *Società civile e società religiosa nel pensiero marxista*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1968.
- CARDIA C., voce *Religione (libertà di)*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. II, Giuffrè, Milano, 1998.
- CARDIA C., *Laicità e multiculturalismo in prospettiva europea*, in *Civitas*, 2, 2005.
- CARDIA C., *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), maggio 2008.
- CARDIA C., *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in *Iustitia*, 2, 2009.
- CARDIA C., *Intesa ebraica e pluralismo religioso in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2009.
- CARETTA A., *I Missionari degli emigranti nella Costituzione Apostolica «Exsul familia»*, Giunta cattolica italiana per l'emigrazione, Roma, 1957.
- CARIDÀ R., *La cittadinanza*, in AA.VV., *Stato e sovranità*, Giappichelli, Torino, 2010.

- CAROBENE G., *Il principio di «non discriminazione» e la tutela delle minoranze religiose in diritto internazionale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, parte I, 1997.
- CAROBENE G., *Sulla protezione internazionale della libertà religiosa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, parte I, 1998.
- CAROBENE G., *Il Basic Agreement tra la Santa Sede e la Bosnia-Erzegovina nel quadro delle dinamiche concordatarie 'post-comuniste'*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2008.
- CAROBENE G., *Il concordato come modello di analisi normativa nell'evoluzione degli ultimi trent'anni di relazioni Stato-Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), marzo 2010.
- CAROBENE G., *Laicità e libertà religiosa*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI (a cura di), *Diritto e Religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto tra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012.
- CAROBENE G., *Sul dibattito scientifico e religioso in tema di "fine vita": accanimento terapeutico, stato vegetativo ed eutanasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 16 marzo 2015.
- CAROBENE G., *Identità religiose e modelli di protezione dei minori. La kafala islamica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.
- CAROBENE G., *La riforma del diritto musulmano della famiglia. il Moudawwanah Al-Usra in Marocco, quindici anni dopo la sua approvazione*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2017.
- CAROBENE G., *Modelli culturali e filiazione: prospettiva culturale dei principi costituzionali*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.
- CARROZZA P., *Noi e gli altri. Per una cittadinanza fondata sulla residenza e sull'adesione ai doveri costituzionali*, in E. ROSSI, F. BIONDI DAL MONTE, M. VRENNA (a cura di), *La governance dell'immigrazione. Diritti, politiche e competenze*, Il Mulino, Bologna, 2013.
- CARTABIA M., *I "nuovi" diritti*, in L. DE GREGORIO (a cura di), *Le nuove confessioni religiose nel diritto dell'Unione Europea*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- CASONE V., *Dalla famiglia di fatto alla coppia di fatto*, Cacucci, Bari, 2016.
- CASSANDRO M., *I forestieri a Lione tra '400 e '500: la nazione fiorentina*, in G. ROSSETTI (a cura di), *Dentro la città. Stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XIV*, Liguori Editore, Napoli, 1989.
- CASSESE S., *Oltre lo Stato*, Laterza, Bari, 2006.
- CASSESE S., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- CASSI A.A., *Conquista. Dallo ius communicationis allo ius belli nel pensiero di Alberico Gentili*, in L. LACCHÈ (a cura di), *"Ius gentium, ius communicationis, ius belli". Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*, Milano, Giuffrè, 2009.
- CASTAÑO J.F., *Il sacramento del matrimonio*, Tipolitografia Pioda, Roma, 1994.

- CASTRO F., *Sistema sciaraitico, 'siyasa sar 'iyyà e modelli normativi europei nel processo di formazione degli ordinamenti giuridici del Vicino Oriente*, in A. BAUSANI, B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Il mondo islamico tra interazione ed acculturazione*, Università degli Studi di Roma, Roma, 1981.
- CASTRO F., *Diritto musulmano e dei paesi musulmani*, in *Enciclopedia Giuridica*, Treccani, Roma, XI, 2001.
- CASTRO F., *Diritto musulmano*, Utet, Torino, 2006.
- CASUSCELLI G., *Uguaglianza e fattore religioso*, in S. BERLINGÒ, G. CASUSCELLI, S. DOMIANELLO (a cura di), *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2000.
- CASUSCELLI G., *La rappresentanza e l'intesa*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- CATALANO G., *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957.
- CAVAGGION G., *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e "valori occidentali". Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel "caso kirpan" per il modello di integrazione italiano*, in *Federalismi.it, Rivista di diritto pubblico italiano, comparato europeo*, 12, 2017.
- CAVALLAR O., KIRSHNER J., *Jews and citizens in late medieval and Renaissance Italy: the case of Isacco da Pisa*, in *Jewish History*, 25, 2011.
- CAVANA P., *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* (www.olir.it), aprile 2005.
- CAVANA P., *Confessioni religiose, pluralismo e convivenza: osservazioni sulla recente esperienza italiana*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2016.
- CAVANA P., *Prospettive di un'intesa con le comunità islamiche in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechurches.it), 23, 2016.
- CAVASINO E., *Diritti europei e non nazionali? Sullo statuto giuridico del migrante: il nodo degli standards sovranazionali comuni*, in *Revista de Derecho de la Unión Europea*, 30, 2016.
- CECCANTI S., *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- CECCANTI S., *Religione, diritti e garanzie nei Paesi arabi*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2003.
- CEFFA C.B., *La libertà religiosa nell'Islam: la Carta araba dei diritti dell'uomo*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2011.
- CELLAMARE G., *Il rischio di essere perseguitato per motivi religiosi può giustificare l'attribuzione dello status di rifugiato*, in *Guida al diritto*, 41, 2012.
- CELLE P., *Persecuzione religiosa e diritto di asilo*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.
- CELOTTO A., *Art. 3*, in *Commentario alla Costituzione*, I, diretto da R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI, UTET, Torino, 2006.

- CENTRO DI SALUTE PER MIGRANTI FORZATI, *Donne migranti*, Associazione Centro Astalli, Roma, 2016.
- CERIOLI J.P., *La tutela della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), gennaio 2011.
- CERRINA FERONI G., *Diritto costituzionale e società multiculturale*, in *Rivista AIC* (www.rivistaaic.it), 1, 2017.
- CESNUR, *Dossier Statistico Immigrazione 2018* (www.cesnur.com).
- CHAROUTI HASNAOUI M., *La schiavitù e lo statuto socio-giuridico dello schiavo: lettera musulmana*, in *Quaderni storici*, 3, 2007.
- CHÉHATA C., *La religion et les fondements du droit en Islam*, in *Archives de philosophie du droit*, 18, 1973.
- CHIAPPETTA L., *Il matrimonio nella nuova legislazione civile e concordataria*, EDB, Roma, 1990.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Dehoniane, Bologna, 2011<sup>3</sup>.
- CHIZZONITI A.G., *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- CIAN G., TRABUCCHI A., *Commentario breve al Codice Civile*, Cedam, Padova, 2011<sup>10</sup>.
- CIANITTO C., *Buona fede e matrimonio religioso. Diritto canonico, diritto islamico e diritto ebraico a confronto*, in M. LUGLI, M. TOSCANO (a cura di), *Il matrimonio tra diritto ecclesiastico e diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2018.
- CILARDO A., *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, ESI, Napoli, 2002.
- CILARDO A., *La Costituzione egiziana del 2012*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2013.
- CIMBALO G., *Solidarietà, partecipazione e convivenza nella diversità dello spazio europeo*, in A. CASTRO JOVER (a cura di), *Asistencia social, participacion y reconocimiento de la diversidad: un estudio comparado entre Alemania, España, Francia e Italia*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2015.
- CLARKE K.M., GOODALE M. (eds.), *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- CLERICI R., *La compatibilità del diritto di famiglia musulmano con l'ordine pubblico internazionale*, in *Famiglia e diritto*, 2, 2009.
- CLERICI R., *Art. 46. Successione per causa di morte*, in *Commentario del Codice Civile*, diretto da E. GABRIELLI, Torino, 2010.
- COLAIANNI N., voce *Confessioni religiose*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 2000.
- COLAIANNI N., *Poligamia e principi del "diritto europeo"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2002.
- COLAIANNI N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006.

- COLAIANNI N., *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2006.
- COLAIANNI N., *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2009.
- COLAIANNI N., *L'Europa e i migranti: per una dignitosa libertà (non solo religiosa)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 40, 2017.
- COLLINSON S., *Le migrazioni internazionali e l'Europa*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- COLUCCI M., *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma, 2018.
- CONCILIO DI TRENTO, sess. XXIV, 11 novembre 1563.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in *AAS*, 57, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa *Christus Dominus*, 28 ottobre 1965, in *AAS*, 58, 1966.
- CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965, in *AAS*, 58, 1966.
- CONDORELLI O., *Il Decretum Gratiani e il suo uso (secc. XII-XV)*, in S.A. SZUROMI (a cura di), *Medieval Canon Law Collections and European Ius Commune*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány, Budapest, 2006.
- CONETTI G., *La successione del musulmano poligamo*, in *Studium Iuris*, 1, 1997.
- CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, Istruzione *De Pastoralis Migrantorum Cura*, 22 agosto 1969, in *AAS* 61, 1969.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione "Comunionis notio"*, 28 maggio 1992, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- CONSORTI P., *Pluralismo religioso: reazione giuridica e multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007.
- CONSORTI P. (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa University Press, Pisa, 2009.
- CONSORTI P., *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013.
- CONSORTI P., *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- CONSORTI P., *La paura della libertà religiosa*, in F. DAL CANTO, P. CONSORTI, S. PANIZZA (a cura di), *Le libertà spaventate. Contributo al dibattito sulle libertà in tempi di crisi*, Pisa University Press, Pisa, 2016.
- CONSORTI P., *Le confessioni religiose diverse dalla cattolica: la prospettiva costituzionale*, in D. FERRARI (a cura di) *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.
- CONSORTI P., *Le confessioni religiose diverse dalla cattolica: la prospettiva costituzionale*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.

- CONTI B., *L'Islam in Italia, tra comunità e cittadinanza*, in *Oasis*, 28, 2018.
- CORDONE C., *La teoria islamica dei diritti umani*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1984.
- CORECCO E., *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in AA.VV., *Chiesa italiana e migrazioni estere e interne*, Ucei Servizio Migranti, Roma, 1978.
- CORECCO E., *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, in *Servizio Migranti*, 12, 1985.
- CORRENDO C., *La Corte Suprema indiana tra istanze religiose, conflitti intercomunitari e questioni di genere*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo on line* (www.dpce.it), 4, 2017.
- CORSI V.C., *Ius migrandi, sovranità statale e cittadinanza*, in V. MILITELLO, A. SPENA, *Il traffico di migranti. Diritti, tutele, criminalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2015.
- CRIVELLI E., *Il Protocollo n. 12 Cedu: un'occasione (per ora) mancata per incrementare la tutela antidiscriminatoria*, in G. D'ELIA, G. TIBERI, M.P. VIVIANI SCHLEIN (a cura di), *Scritti in memoria di Alessandra Concaro*, Giuffrè, Milano, 2012.
- CROCE M., *La Corte dei conti all'«assalto» dell'8 per mille*, in *Quaderni costituzionali*, 1, 2015.
- CUMPER P., *I diritti religiosi dell'uomo nel Regno Unito*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996.
- D'AGOSTINO F., *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, in C. VIGNA, S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- D'ALOIA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale. Contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Cedam, Padova, 2002.
- D'ALOIA A., *Cittadinanza e 'integrazione' costituzionale*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.
- D'ALOIA A., FORLANI G. (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.
- D'ANGELO G., *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, Giappichelli, Torino, 2017.
- D'ARIENZO M., *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 4, 2002.
- D'ARIENZO M., *Diritto di famiglia islamico e ordinamento giuridico italiano*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 1, 2004.
- D'ARIENZO M., *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2016.
- D'ARIENZO M., *Libertà religiosa e fenomeno migratorio*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.
- D'AURIA A., *Una caro e consumazione del matrimonio. Alcune considerazioni*, in *Periodica de re canonica*, 2, 2014.
- D'AVACK P.A., voce *Libertà religiosa (diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974.
- D'AVACK P.A., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. parte generale*, Giuffrè, Milano, 1978.

- D'ELIA P.M., *Cina (II. Religioni della Cina; III. Evangelizzazione della Cina)*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1949.
- DALLA TORRE G., *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2004<sup>2</sup>.
- DALLA TORRE G., *La libertà religiosa in Cina*, in B.F. PIGHIN (a cura di), *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Marcianum Press, Venezia, 2010.
- DALLA TORRE G., *Amore profano e amore sacro. Ovverossia: le vicende dell'istituto matrimoniale*, in O. FUMAGALLI CARULLI, A. SAMMASSIMO (a cura di), *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.
- DALLA TORRE G., *Considerazioni sulla condizione giuridica dell'Islam in Italia*, in C. CARDIA, G. DALLA TORRE (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015.
- DAMMACCO G., *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000.
- DAMMACCO G., *La condizione della donna nel diritto delle religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2007.
- DAMMACCO G., *Multiculturalismo e mutamento delle relazioni*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008.
- DAMMACCO G., *Diritti e religioni nel crocevia Mediterraneo*, Cacucci, Bari, 2016.
- DASSETTO F., *Paroles d'Islam - Individus, Sociétés et Discours dans l'Islam Européen Contemporain*, Maisonneuve & Larose, Parigi, 2000.
- DASSETTO F., *Il compito che ci attende*, in *Oasis*, 28, 2018.
- DAZZETTI S., *Autonomia delle comunità ebraiche nel Novecento*, Giappichelli, Torino, 2008.
- DE ANGELO C., *I musulmani in Europa nella prospettiva islamica: il pensiero di Tariq Ramadan*, in I. ZILIO-GRANDI (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*, Marsilio Editore, Venezia, 2006.
- DE ANGELO C., *L'adattamento del diritto islamico alle realtà occidentali. La nascita e i primi sviluppi del diritto delle minoranze musulmane*, in *Studi Magrebini*, Nuova Serie, vol. IX, a cura di A. CILARDO, Napoli, 2011.
- DE FILIPPIS B., *Unioni civili e contratti di convivenza*, Cedam, Padova, 2016.
- DE FIORES C., *Interpretazione per valori e principio di ragionevolezza*, in G. PERLINGIERI, A. FACHECHI (a cura di), *Ragionevolezza e proporzionalità nel diritto contemporaneo*, ESI, Napoli, 2017.
- DE MATTEIS G., *La nuova legge francese denominata "PACS" pacte civile de solidarité – patti civili di solidarietà*, in G. FUCCILLO (a cura di), *Autonomia negoziale tra libertà e controlli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002.
- DE OTO A., *Libertà religiosa, convivenza e discriminazioni: la sfida italiana dell'accoglienza*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2016.

- DE PAOLIS V., *Aspetti canonici del magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, in G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *La Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1993*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985.
- DE PAOLIS V., *L'impegno della Chiesa nella pastorale della mobilità umana secondo il Codice di diritto canonico*, in *Orizzonti pastorali oggi*, ed. Messaggero, Padova, 1987.
- DE PAOLIS V., *I matrimoni misti*, in AA.VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola, Glossa, Milano, 1996.
- DE PAOLIS V., *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, in *Ius Canonicum*, 1, 2003.
- DE PAOLIS V., *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa*, in V. DE PAOLIS (a cura di), *Chiesa e migrazioni. Scritti raccolti da Luigi Sabbarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2005.
- DE PAOLIS V., *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1, 2008.
- DE PAOLIS V., *Matrimonio canonico tra diritto naturale e culture umane*, in AA.VV., *Matrimonio canonico e culture*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015.
- DE PAOLIS V., A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2014<sup>2</sup>.
- DECIMO L., *La libertà religiosa nelle "Dichiarazioni" del mondo musulmano*, in A.G. CHIZZONITI, A. GIANFREDA (a cura di), *Lezioni e materiali di diritto ecclesiastico comparato*, Libellula edizioni, Tricase (LE), 2019.
- DEL GIUDICE V., *Privilegio, dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, G. Guerra editore, Perugia, 1932.
- DI LELLA F., *Minori stranieri non accompagnati: strumenti privatistici per la tutela delle identità culturali*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2018.
- DI MARZIO P., *Contributo allo studio del diritto di libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2000
- DI MARZIO P., *Note in materia di trascrivibilità dei matrimoni canonici celebrati con forme particolari o all'estero*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 2005.
- DI NOLA A.M., *L'Islam*, Newton Compton, Roma, 1989.
- DI ROSA G., *Famiglia e matrimonio: consolidate tradizioni giuridiche, innovative discipline interne e attuale sistema comunitario*, in B. MONTINARI (a cura di), *La costruzione dell'identità europea: sicurezza collettiva, libertà individuali e modelli di regolazione sociale*, Giappichelli, Torino, 2013.
- DI ROSA G., *L'attuale valenza (interna) del (tradizionale) rapporto tra famiglia e matrimonio nel quadro della cosiddetta pluralità delle forme familiari*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, 2, 2015
- DI STASI A., *L'integrazione del lungo soggiornante*, in G. CAGGIANO (a cura di), *I percorsi giuridici per l'integrazione. Migranti e titolari di protezione internazionale tra diritto dell'Unione e ordinamento italiano*, Giappichelli, Torino, 2014.
- DI STASI A., *Spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia e parabola evolutiva della cittadinanza*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia ([www.fsjeurostudies.eu](http://www.fsjeurostudies.eu)), 1, 2018.

- DIACONIA VALDESE, *Fenomeni migratori. La posizione della Diaconia Valdese CSD*, 16-17 agosto 2017, consultabile sul sito [diaconiavaldese.org](http://diaconiavaldese.org).
- DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, SEZIONE MIGRANTI E RIFUGIATI, *Luci sulle strade della speranza. Insegnamenti di Papa Francesco su migranti, rifugiati e tratta*, LEV, Città del Vaticano, 2018, consultabile sul sito [migrants-refugees.va](http://migrants-refugees.va).
- DIREZIONE GENERALE DELLE POLITICHE STRUTTURALI E DI COESIONE, Studio del Parlamento Europeo *L'Islam nell'Unione Europea: che cosa ci riserva il futuro?*, a cura di F. DASSETTO, S. FERRARI, B. MARÉCHAL, Bruxelles, 2007.
- DOMIANELLO S., *I matrimoni 'davanti ai ministri di culto'*, in P. ZATTI (a cura di), *Trattato di diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, 2002.
- DOMIANELLO S., *Le garanzie di laicità civile e libertà religiosa, nel matrimonio, al bivio: fidarsi più della rischiosa attuazione degli antichi diritti della democrazia o delle promesse di un nuovo diritto convenzionale 'di classe'?*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008.
- DONINI V.M., SCOLART D., *La shari'a e il mondo contemporaneo*, Carocci, Roma, 2016.
- DUBECK I., *Stato e Chiesa in Danimarca*, in G. ROBBERS (a cura di), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Giuffrè-Nomos, Milano-Baden, 1996.
- EHRlich E., *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1976.
- EINAUDI L., *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità ad oggi*, Laterza, Bari-Roma, 2007.
- FACCHI A., *I diritti nell'Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- FAKHRI R., *Diritto e religione in Marocco*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- FALZONE V., PALERMO F., COSENTINO F., *La Costituzione della Repubblica italiana illustrata con i lavori preparatori*, Mondadori, Milano, 1976.
- FANTELLI P., *La «Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano»: un primo commento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), luglio 2008.
- FARINA P., ORTENSINI L., *Le migrazioni in Europa*, in FONDAZIONE ISMU (a cura di), *Quattordicesimo Rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli, Milano, 2009.
- FELICIANI G., *Papa Francesco e le migrazioni nei primi cinque anni di pontificato*, in *Nuova Antologia*, 1, 2018.
- FERIOLI E., *L'evoluzione dell'ordinamento costituzionale dei Paesi del Maghreb. «Cosmesi politica» o riforma sostanziale?*, in *Diritto pubblico comparato europeo*, 1, 2003.
- FERLITO S., *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002.
- FERLITO S., *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2005.
- FERLITO S., *Il volto beffardo del diritto. Ragione economica e giustizia*, Mimesis, Milano, 2016.

- FERRARI A., *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- FERRARI D. (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.
- FERRARI D., *Il fenomeno religioso alla frontiera della protezione internazionale*, in G. DAMMACCO, C. VENTRELLA (a cura di), *Religioni, diritto e regole dell'economia*, Cacucci, Bari, 2018.
- FERRARI DA PASSANO P., *L'Accordo tra la Santa Sede e l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2000.
- FERRARI S., *L'art. 19 della Costituzione*, in *Politica e diritto*, 1996.
- FERRARI S., BRADNEY A., *Islam and European Legal Systems*, Ashgate, Aldershot, 2000.
- FERRARI S., *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2, 2002.
- FERRARI S., *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- FERRARI S., *Introduzione*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- FERRARI S. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- FERRARI S., *Diritto, religione e spazio pubblico*, in *Rivista di Filosofia del diritto*, 2, 2013.
- FERRARI S., *Le religioni nella sfera pubblica. Modelli e dinamiche europee*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014.
- FERRETTO G., *Sua Santità Pio XII provvido padre degli esuli e sapiente ordinatore dell'assistenza spirituale agli emigranti*, in *Apollinaris*, 2, 1954.
- FERRETTO G., *L'apostolato del mare. Precedenti storici e ordinamento giuridico*, IPSI, Pompei 1958.
- FERRETTO G., *L'“Apostolatus Maris”*, in *Apollinaris*, 2, 1961.
- FERRY J.M., *Le religioni nello spazio pubblico. Contributo per una società pacifica*, Dehoniane, Bologna, 2015.
- FILONI F., *Per promuovere la fratellanza umana*, in *L'Osservatore romano*, 09 settembre 2019.
- FINOCCHIARO F., voce *Art. 19*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, vol. II, Zanichelli, Bologna, 1977.
- FINOCCHIARO F., *L'idea di matrimonio dopo la riforma del diritto di famiglia*, in AA.VV. *Studi in onore di E.T. Leibman*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1979.
- FIORITA N., *Il sostegno dello Stato in favore delle confessioni religiose in Italia e in America latina: percorsi e prospettive*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2006.
- FIORITA N., *Il pluralismo in materia religiosa nel settore del finanziamento pubblico delle confessioni*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012.

- FLIK G.M., *Paesaggio, storia e arte come fattori vivi di integrazione di una "nuova cittadinanza"*, in A. D'ALOIA, G. FORLANI (a cura di), *La Costituzione e i "nuovi cittadini". Riflessioni sulla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, MUP, Parma, 2018.
- FLORIS P., *L'Unione e il rispetto delle diversità. Intorno all'art. 22 della Carta di Nizza*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- FLORIS P., *La proposta di legge in materia di libertà religiosa nei lavori del gruppo di studio Astrid. Le scelte operate sul campo della libertà collettiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 20, 2017.
- FOLK H., *Protestant Continuities in the Church of Almighty God*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018.
- FONDAZIONE MIGRANTES DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*, ed. G. TASSELLO, Dehoniane, Bologna, 2001.
- FOTIA M., *Teorie politiche e diritti umani nell'Islam contemporaneo*, in *Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 1-2, 2007.
- FRANCARIO F., SANDULLI M.A. (a cura di), *Principio di ragionevolezza nelle decisioni giurisdizionali e diritto alla sicurezza giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.
- FRANCAVILLA D., *Il diritto indù*, in S. FERRARI (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- FRANCAVILLA D., *Le caste hindu nella prospettiva dell'indologia giuridica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, fascicolo speciale, dicembre 2017.
- FRANCESCHI F., *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 37, 2017.
- FRANCESCO, Lettera Apostolica in forma di motu proprio *Humanam progressionem*, con la quale si istituisce il dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale, 17 agosto 2016, in *Communicationes* 48, 2016.
- FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, 29 gennaio 2018, in *Communicationes*, 50, 2018.
- FRANCESCO, *Udienza al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario*, in *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, 29 gennaio 2019.
- FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit*, 25 marzo 2019, in *AAS*, 111, 2019.
- FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco per il lancio del Patto educativo*, 12 settembre 2019, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- FRANK E., *I Sacramenti dell'Iniziazione, della Penitenza e dell'Unzione degli Infermi. Commento ai Canonici 834-1007 del Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2012.
- FRÉGOSI F., *Les musulmans laïques, une mouvance plurielle et paradoxale*, in *Revue Maghreb-Machrek "Dossier Islam de France"* n. 183, 2005.

- FRIEDNER L., *Churches and Other Religious Organizations as Legal Persons*, Leuven, Peeters, 2007.
- FRONZONI V., *Introduzione ai sistemi politico-giuridici dell'Islam*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2009.
- FUCCILLO A., *Matrimonio di coscienza, accordi di convivenza e libertà religiosa: alcune considerazioni 'ora per allora'*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1997.
- FUCCILLO A., *Attribuzioni patrimoniali e libertà individuali tra famiglia legittima, famiglia naturale e multireligiosità*, in *Diritto e religioni*, 1-2, 2006.
- FUCCILLO A., *Dare etico. Agire non lucrativo, liberalità non donative e interessi religiosi*, Giappichelli, Torino, 2008.
- FUCCILLO A. (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008.
- FUCCILLO A. (a cura di), *I mercanti nel tempio. Economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011.
- FUCCILLO A., *The denial of religious freedom: a new approach to the system*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), 20, 2014.
- FUCCILLO A. (ed.), *The Marrakech Declaration. A bridge to Religious Freedom in Muslim Countries?*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016.
- FUCCILLO A., *I matrimoni civili e religiosi tra innovazioni normative e tradizioni culturali*, in P. PALUMBO (a cura di), *Matrimonio e processo per un nuovo umanesimo. Il m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus di Papa Francesco*, Giappichelli, Torino, 2016.
- FUCCILLO A., *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2016.
- FUCCILLO A., *Le proiezioni collettive della libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 18, 2019.
- FUCCILLO A., *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2019<sup>3</sup>.
- FUCCILLO A., R. SANTORO, *I matrimoni religiosi con effetti civili*, in A. CAGNAZZO, F. PREITE, V. TAGLIAFERRI (a cura di), *Il nuovo diritto di famiglia. Profili sostanziali, processuali e notarili*, vol. 3, Giuffrè, Milano, 2015.
- FUCCILLO A., SORVILLO F., DECIMO L., *Law and religion as a strategy in favor of profitable cultural osmosis: a wide look to civil law systems*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 36, 2018.
- FUMAGALLI CARULLI O., *Matrimonio canonico, matrimoni religiosi, proliferazioni delle unioni paramatrimoniali*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2014.
- FUMAGALLI CARULLI O., *Il matrimonio tra secolarizzazione e dimensione religiosa (con riferimento ai rapporti tra corporeità, sessualità e matrimonio)*, in P. PALUMBO (a cura di), *Matrimonio e processo per un nuovo umanesimo. Il m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus di Papa Francesco*, Giappichelli, Torino, 2016.
- FUSCO G., *Chiesa italiana e fenomeno delle migrazioni*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017.

- GALATINI L., *Le Carte dei diritti umani nell'Islam*, in V. COLOMBO, L. GALATINI (a cura di), *Diritti umani e identità religiosa. Islam e Cristianesimo in Medio Oriente: un profilo storico giuridico*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.
- GANDOLFI M.E., *Mondo arabo-Nuova geopolitica: le Chiese parlano. Monss. Martinelli (Tripoli) e Twal (Gerusalemme)*, in *Il Regno*, 8, 2011.
- GANGOLI G., MCCARRY M., RAZAK A., *Child Marriage or Forced Marriage? South Asian Communities in North East England*, in *Children & Society*, 23, 2009.
- GARBIN D., *Regrounding the sacred*, in *Global Networks*, 3, 2014.
- GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, LEV, Città del Vaticano, 1981.
- GARDINO A., *La libertà di pensiero, di coscienza e di religione nella giurisprudenza della Corte europea di Strasburgo*, in F. TAGLIARINI (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà religiosa*, Napoli, Jovene, 2008.
- GASPARRI P., *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, LEV, Città del Vaticano, 1932.
- GENTILESCHI L.M., *Geografia delle migrazioni*, Carocci, Roma, 2009.
- GHIRINGHELLI B., *Coppie e matrimoni islamo-cristiani: questioni culturali e pastorali*, in A. PACINI (a cura di), *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2008.
- GHIRLANDA G., *Inculturazione del Vangelo e inculturazione del diritto ecclesiale*, in *Periodica de re canonica*, 1, 2016.
- GIACCHI O., *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, 1, 1974.
- GIANNASI A., *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, 1, 2000.
- GIANNI M., *Riflessioni su multiculturalismo, democrazia e cittadinanza*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2000.
- GIOVAGNOLI A., *La Chiesa in Cina sulle orme di Celso Costantini a una svolta storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019.
- GIOVAGNOLI A., GIUNIPERO E. (a cura di), *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019.
- GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, in *AAS*, 74, 1982.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 07 dicembre 1990, in *AAS*, 83, 1991.
- GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, 02 febbraio 2001, in *AAS*, 93, 2001.
- GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2001 *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, 01 gennaio 2001, in *AAS*, 93, 2001, p. 241 ss.
- GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Ad Petri cathedram*, 29 giugno 1959, in *AAS*, 51, 1959.

- GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, in *AAS*, 55, 1963.
- GIUFFRÈ V., «*Puellulae*» e «*adulescentulae nuptae*», in *Index*, 42, 2014.
- GLENN H., *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- GOODY J., *Islam e Europa*, Cortina Editore, Milano, 2004.
- GORDON I., *De processu ad obtinendam dissolutionem matrimonii in favorem fidei*, in *Periodica de re canonica*, 3, 1990.
- GOVERNATORI L., *Commentarium in Const. Apost. "Exsul Familia"*, in *Apollinaris*, 1, 1953.
- GOZZI G., *Islam e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- GOZZI G., *Le carte dei diritti nel mondo islamico*, in V. COLOMBO, G. GOZZI (a cura di), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- GOZZI G., *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- GRIMM D., *Integration by Constitution*, in *International Journal of Constitutional Law*, 3, 2005.
- GRISOSTOLO F.E., *La tutela del diritto alla salute dello straniero*, in *Rivista AIC*, ([www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it)), 2, 2018.
- GUAZZAROTTI A., voce *Art. 19*, in V. CRISAFULLI, L. PALADIN, S. BARTOLE, R. BIN (a cura di), *Commentario breve alla Costituzione*, Cedam, Padova, 2008.
- HABERMAS J., TAYLOR C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro*, Torino, Feltrinelli, 2008.
- HADI ABDEKHODA'I M., *Diritto umanitario e diritti dell'uomo: una prospettiva religiosa*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 2, 2001.
- HALL S., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e post coloniali*, a cura di M. MELLINO, Meltemi, Roma, 2016.
- HALLAQ W.B., *A history of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- HASHEMI K., *Religious legal traditions international Human Rights and Muslim States*, Leiden-Boston, 2008.
- HATTON T., WILLIAMSON J., *Global migration and the world economy*, MIT Press, Cambridge-Usa, 2005.
- HENDRIKS J., *Diritto matrimoniale*, Ancora, Milano, 2001.
- HIRSCHL R., *Constitutional Theocracy*, Harvard University Press, Londra, 2010.
- HIRSCHMAN C., *The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States*, in *International Migration Review*, 3, 2004.
- ILUNGA MUYA J., *Inculturazione e missione nel contesto della mondializzazione*, in *Euntes docete*, 3, 2003.

- IMODA F., PAPINI R. (eds.), *The Catholic Church and its presence in Asia*, Edizioni Nagard, Milano, 2010.
- INCITTI G., *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2007.
- INNOCENZO III, Lettera *Gaudeamus in Domino*, 1201, in *DS* nn. 778, 435.
- INNOCENZO III, Lettera *Quanto te magis*, 01 maggio 1199, in *DS* nn. 768-769.
- INTROVIGNE M., *Alla scoperta della Chiesa di Dio Onnipotente. Il movimento religioso più perseguitato in Cina*, Elledici, Torino, 2019.
- INTROVIGNE M., *Il libro nero della persecuzione religiosa in Cina*, Sugarco, Milano, 2019.
- IRONS E., *The List: The Evolution of China's List of Illegale and Evil Cults*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018.
- IVALDI M.C., *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione Europea*, Nuova Cultura, Roma, 2012.
- JASONNI M., *Alle radici della laicità*, Il Ponte, Firenze, 2008.
- JEMOLO A.C., *Il privilegio paolino dal principio del secolo XI agli albori del XV. Quattro secoli di storia di un istituto canonistico*, Tip. Giovanni Gallizzi, Sassari, 1922.
- JEMOLO A.C., *Elementi di diritto ecclesiastico*, Valsecchi, Firenze, 1927.
- JEMOLO A.C., voce *Religione (libertà di)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XXI, UTET, Torino, 1957-1979.
- JOHNSON I.D., *The Souls of China. The Return of Religions after Mao*, Pantheon Books, New York, 2017.
- JOHNSON T.M., *Christianity in China in the Context of Global Christianity*, in *China Source*, 22 settembre 2005, p. 1 ss. ([www.chinasource.org](http://www.chinasource.org)).
- JOSHI P.M., SEETHI K.M., *State and Civil Society under Siege. Hindutva, Security and Militarism in India*, Thompson Press, New Delhi, 2015.
- KHADDURI M., *The Islamic conception of Justice*, Hopkins University Press, Baltimora, 1984.
- KHALIL A., *Citizenship*, in *Max Planck Encyclopedia of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- KING R., *The New Geography of European Migrations*, Belhaven-Wiley, London, 1993.
- KOWAL J., *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei*, in AA.VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. III, LEV, Città del Vaticano, 2005.
- KYMLICKA W., *Le sfide del multiculturalismo*, in *Il Mulino*, 1997.
- KYMLICKA W., *Teoria e pratica del multiculturalismo di immigrazione*, in *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- KYMLICA W., *Liberal multiculturalism: Western models, global trends and Asian debates*, in W. KYMLICA, B. HE (eds.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- LA CHINA S., *Accostandosi all'Islam: conoscerne i diritti, non fermarsi ai conflitti*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 3, 2013.

- LAMCHICH A., *Il Marocco oggi. Monarchia, Islam e condizione femminile*, Harmanattan Italia, Torino, 2001.
- LANZA E., *Il matrimonio forzato fra problemi definitivi e obblighi di penalizzazione*, in *L'Indice Penale*, 1, 2016.
- LARICCIA S., *I diritti delle Minoranze in Europa*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- LENTI L., *La nuova disciplina della convivenza di fatto: osservazioni a prima lettura*, in *Jus civile*, 4, 2016.
- LEONE XIII, Lettera enciclica *Quam aerumnosa*, 10 dicembre 1888, in *ASS*, 21, 1888.
- LEWIS B., *La crisi dell'Islam*, Mondadori, Milano, 2005.
- LICASTRO A., *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2017.
- LILLO P., voce *Libertà religiosa*, in S. CASSESE, M. CATENACCI (a cura di), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 2006.
- LILLO P., *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2007.
- LILLO P., *Il diritto all'identità religiosa negli ordinamenti statali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2015.
- LILLO P., *La "Carta dei valori" della Repubblica italiana*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2017.
- LILLO P., *Rilevanza pubblica delle comunità religiose nella dimensione giuridica europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it), 28, 2018.
- LO CASTRO G., *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano, 2003.
- LOCCHI M.C., *L'accordo di integrazione tra lo Stato e lo straniero (art. 4-bis t.u. sull'immigrazione n. 286/98) alla luce dell'analisi comparata e della critica al modello europeo di "integrazione forzata"*, in *Rivista AIC*, 1, 2012.
- LÖFFER B., *Integration in Deutschland: zwischen assimilation und multikulturalismus*, Oldenburg, Monaco, 2011.
- LOMBARDI VALLAURI L., *Universalità di quale uomo*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino, 1996.
- LONG G., *Il finanziamento delle confessioni religiose con intesa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2006.
- LOSANO M.G., *Dopo la primavera araba: il problema della libertà di religione*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2013.
- LOSURDO R., *L'uso del kirpan: problematiche ad esso connesse ed eventuali soluzioni*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018.
- LOUKILI M., *La nuova Mudawwana marocchina: una riforma nella modernità*, in R. ALUFFI BECK-PECOZZ (a cura di), *Persone, famiglie, diritti. Riforme legislative nell'Africa Mediterranea*, Giappichelli, Torino, 2006.
- LOULIER BOUTANG Y., *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*, PUF, Parigi, 1998.

- LUGATO M., *L'Unione Europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE, nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014.
- LUTHER J., *La condizione giuridica del "migrante" in Germania*, in C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR, A. SPADARO (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016.
- MACIOTTI M.I., PUGLIESE E., *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- MACRÌ G., *Europa, lobbying e fenomeno religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004.
- MACRÌ G., *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l'Islam italiano*, in V. TOZZI, M. PARISI (a cura di), *Immigrazione e soluzioni legislative in Italia e Spagna. Istanze autonomistiche, società multiculturali, diritti civili e di cittadinanza*, Arti Grafiche la Regione, Ripalimosani, 2007.
- MACRÌ G., *Islam, rappresentanza degli interessi religiosi e diritto comune europeo*, in V. TOZZI, M. PARISI (a cura di), *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti della disciplina delle libertà religiose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- MACRÌ G., *Garanzie per la persona: libertà di coscienza, religiosa, di culto, nello spazio europeo*, in V. TOZZI, G. MACRÌ, M. PARISI (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, Giappichelli, Torino, 2010.
- MADERA A., *La rilevanza civile dei matrimoni religiosi in Italia in una prospettiva comparatistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), aprile 2007.
- MADERA A., *Lo scioglimento del matrimonio religiosamente caratterizzato fra tecniche di accomodamento e giurisdizione statale esclusiva*, Giuffrè, Milano, 2016.
- MADONNA M., *Arturo Carlo Jemolo e l'Ebraismo. Brevi note ricostruttive*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014.
- MAHMOOD T., *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- MALIK K., *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l'11 settembre*, Nessun Dogma, Roma, 2016.
- MANCINI L., *Società multiculturale e diritto italiano*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2000.
- MANCINI S., *L'Olanda: dalla «tragedia multiculturale» alla deriva identitaria*, in G. CERRINA FERONI, V. FEDERICO (a cura di), *Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali*, Edizioni Scientifiche, Napoli, 2018.
- MANCUSO A.S., *L'attuazione dell'art. 8.3 della Costituzione. Un bilancio dei risultati raggiunti e alcune osservazioni critiche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2009.
- MANCUSO A.S., *La rilevanza civile del matrimonio degli acattolici*, Nuova Cultura, Roma, 2013.

- MANGIA A., *Statuti personali e libertà religiosa nell'ordinamento italiano*, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), novembre 2006.
- MANISCALCO M.L., *Migrazione e integrazione islamica in Europa*, in *Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 1-2, 2007.
- MANTUANO G., *Rilevanza civile del matrimonio religioso negli Stati dell'Unione Europea*, Giappichelli, Torino, 2004.
- MANZOTTI F., *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita (fino alla prima guerra mondiale)*, Società Dante Alighieri, Milano, 1962.
- MARCHEI N., *La famiglia*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2006.
- MARCHESI M., *La forma canonica di celebrazione del matrimonio*, in E. CAPPELLINI (a cura di), *Il matrimonio canonico in Italia*, Queriniana, Brescia, 1984.
- MARCHETTO A., *Il contributo delle religioni per una visione comune di governance delle migrazioni*, in *I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie*, 1, 2011.
- MARCHI A., *La Francia e l'Islamofobia*, in *Jura Gentium. Journal of Philosophy of International Law and Global Politics*, 2, 2010.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Realtà e prospettive*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- MARTANO V., *I cattolici in Cina e il loro futuro*, in A. GIOVAGNOLI, E. GIUNIPERO (a cura di), *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019.
- MARTI F., *Il favor fidei nello ius novum. Analisi delle fonti normative*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 2014.
- MARTIN DE AGAR J.T., *Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127 § 2*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, LEV, Città del Vaticano, 1998.
- MARTINES F., *Gli strumenti dell'Unione Europea per promuovere la migrazione circolare tra obiettivi di sviluppo e interessi economici degli Stati membri*, in [federalismi.it](http://federalismi.it). *Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo* ([www.federalismi.it](http://www.federalismi.it)), 21 luglio 2017.
- MARTUZZI VERONESI F. (a cura di), *Le risorse umane nel Mediterraneo. Popolazione e società al crocevia tra Nord e Sud*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- MASELLI D., *La Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia e la libertà religiosa*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino, 2007.
- MATERNINI M.F., *Matrimonio civile e matrimonio religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), gennaio 2010.
- MAURA A., *Validità dei c.d. 'contratti di convivenza' e l'applicabilità ai conviventi more uxorio in via analogica delle disposizioni codicistiche concernenti i diritti e i doveri reciproci dei coniugi*, in *Nuova giurisprudenza civile commentata*, 12, 2003.
- MAYER A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Westview Press, London, 2012.

- MAZZA M., *Diritto pubblico cinese: appunti e riflessioni per uno studio su storia politico-istituzionale della Cina popolare, ruolo del PCC ed elementi della struttura costituzionale della RPC*, Bergamo University Press, Bergamo, 2013.
- MAZZOLA R., *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005.
- MAZZOLA R., *Considerazioni giuridico-ecclesiologicalhe in merito alle minoranze cristiane in area arabo-islamica*, in G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2014.
- MCCORMACK A.R.A., *A Commentary on the Norms for Favor of the Faith*, in *The Jurist*, 1, 2005.
- MECCARELLI M., PALCHETTI P., SOTIS C. (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, EUM, Macerata, 2012.
- MEHRPOUR H., *Carte internazionali e Dichiarazioni della Conferenza islamica*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- MEIXIU W., *La fondazione dell'Associazione patriottica dei cattolici cinesi nel 1957*, in A. GIOVAGNOLI, E. GIUNIPERO (a cura di), *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019.
- MELOTTI U., *Migrazioni internazionali. Globalizzazione e culture politiche*, Mondadori, Milano, 2004.
- MERAD 'A., *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- MERNISSI F., *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova, 1997.
- MESSARA A., *Il sistema che vuole far convivere le differenze. Il «modello libanese»*, in *Oasis*, 12, 2010.
- METZ R., *La dissolution des mariages et leur déclaration en nullité dans l'Église catholique du XVI<sup>e</sup> siècle à la fin du XX<sup>e</sup>. Un exemple d'évolution d'une institution due aux soucis pastoraux de l'Église*, in R.I. CASTILLO LARA (a cura di), *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, LAS, Roma, 1992.
- MEZZETTI L., *Le primavere arabe: bilancio e prospettive*, in G. MACRÌ, P. ANNICCHINO (a cura di), *Diritto, religione e politica nell'area internazionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.
- MILLIOT L., BLANC F.P., *Introduction à l'étude de droit musulman*, Dalloz, Parigi, 2000.
- MINGANTI F., *Che cosa sono i movimenti politici arabi*, Astrolabio, Roma, 1971.
- MIRABELLI C., *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico italiano*, Giuffrè, Milano, 1975.
- MIRABELLI C., MARGIOTTA BROGLIO F., ONIDA F., *Religioni e sistemi giuridici*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- MIRABELLI C., voce *Religione (libertà di)*, in *Il diritto: Enciclopedia giuridica del Sole 24 ore*, Il Sole 24 Ore, Milano, 2007.
- MIRALLES A., *Il matrimonio. Teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

- MODICA M., *Sulle "Carte" dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico. 1948-1994*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 1, 1995.
- MONETA P., *Lo scioglimento del matrimonio in favore della fede in una recente istruzione della S. Sede*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1976.
- MONETA P., *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali*, in AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, LEV, Città del Vaticano, 1989.
- MONETA P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, ECIG, Genova, 1994.
- MONTESANO S., *La tutela della libertà religiosa del migrante nel sistema di accoglienza in Italia. un'introduzione al tema*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 32, 2019.
- MORELLI A., *«Valori occidentali» e principi costituzionali. Il tema identitario nella giurisprudenza in materia di simboli religiosi*, in *Democrazia e sicurezza*, 2, 2017.
- MORELLI A., *Solidarietà, diritti sociali e immigrazione nello Stato sociale*, in *Consulta OnLine*, 3, 2018.
- MORELLI A., *La "ribellione" dei sindaci contro il "decreto sicurezza": la tortuosa via per la Corte costituzionale*, in *Consulta OnLine*, 1, 2019.
- MORONE A.F., *Il principio di legalità e la nozione di «prevedibilità della legge» nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Giurisprudenza italiana*, 2, 2005.
- MORONI F., *La nuova Carta islamica dei diritti dell'uomo*, in *I diritti dell'uomo, cronache e battaglie*, 1, 1990.
- MOSCHELLA G., *La legislazione sull'immigrazione e le prospettive della tutela dei diritti fondamentali: l'ordinamento europeo e l'esperienza italiana*, in *Ordine internazionale e diritti umani*, 3, 2019.
- MOSHE SOMEKH A., *Stranieri foste in terra d'Egitto*, in *Moked. Il portale dell'ebraismo italiano* (www.moked.it), 13 aprile 2014.
- MUSSELLI L., voce *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, UTET, Torino, 1994.
- MUSSELLI L., *Islam, diritto e potere*, in *Il Politico*, 2, 2007.
- MUSSELLI L., *Islam e ordinamento italiano. Riflessioni per un primo approccio al problema*, in L. MUSSELLI (a cura di), *Società civile e società religiosa tra diritto e storia. Scritti scelti*, Cedam, Padova, 2016.
- NAPOLITANO E., *Lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei. Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, in *Ius Missionale*, 1, 2007.
- NASCIMBENE B., *Comunitari ed extracomunitari: le ragioni del doppio standard*, in *La condizione giuridica dello straniero nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Atti del Seminario svoltosi in Roma, Palazzo della Consulta, 26 ottobre 2012.
- NASO P., *Il pluralismo religioso come risorsa sociale*, in *Coscienza e libertà*, 50, 2015.
- NAVARRETE U., *De termino "privilegium petrinum" non adhibendo*, in *Periodica de re canonica*, 1, 1964.
- NICO A.M., *Ordine pubblico e libertà di religione in una società multiculturale (Osservazioni a margine di una recente sentenza della Cassazione sul kirpan)*, in *Osservatorio Costituzionale*, 2, 2017.

- NICOTRA GUERRERA I., *Territorio e circolazione delle persone nell'ordinamento costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1995.
- NUSSBAUM M.C., *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- OCHOA J., *Leges Ecclesiae post CJC 1917 editae*, LEV, Roma, 1996.
- OKTEM E., *Le comunità religiose nell'Impero ottomano e nella Repubblica turca*, in AA.VV., *Comunità e soggettività*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2006.
- ONIDA F., *Il problema delle organizzazioni di tendenza nella direttiva 2000/78/EC attuativa dell'art. 13 del Trattato sull'Unione Europea*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 2001.
- ONIDA F., *Riflessioni minime sulla crisi del diritto matrimoniale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 28 settembre, 2015.
- OPEN SOCIETY FOUNDATIONS, *Muslim in Europe: a report on 11 EU cities*, Open Society Institute, New York-London-Budapest, 2010.
- OSSERVATORIO EUROPEO DEI FENOMENI DI RAZZISMO E XENOFOBIA, *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali dell'Unione Europea, Lussemburgo, 2006.
- OTOO-OYORTEI N., POBI S., *Early marriage and poverty: exploring links and key policy issues*, in *Gender and Development*, 2, 2003.
- PACE E., *La Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, in *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, 2, 1992.
- PACE E., *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma, 2002.
- PACILLO V., *Diritto canonico e migrazioni. Spunti di riflessione a partire dall'opera di Eugenio Corecco*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018.
- PACINI A., *Introduzione. L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998.
- PALLADINO R., *Nuovo quadro di partenariato dell'Unione europea per la migrazione e profili di responsabilità dell'Italia (e dell'Unione europea) in riferimento al caso libico*, in *Freedom, Security & Justice: European Legal Studies*, Rivista quadrimestrale on line sullo spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia ([www.fsjeurostudies.eu](http://www.fsjeurostudies.eu)), 2, 2018.
- PALOMINO R., *L'Accordo-quadro del 1997 tra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1999.
- PANDOLFI L., *Coppia, matrimonio, famiglia. Parole migranti, traduzioni liquide, società plurali*, in *Urbaniana University Journal*, 3, 2014.
- PAOLO VI, *Allocuzione Votre visite*, 17 ottobre 1973, in *AAS*, 65, 1973.
- PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al convegno europeo sulla Pastorale per i migranti*, 17 ottobre 1973, in *AAS*, 65, 1973.
- PAOLO VI, *motu proprio Pastoralis migratorum cura*, 15 agosto 1969, in *AAS* 61, 1969.
- PARADISO M., *La comunità familiare*, Giuffrè, Milano, 1984.

- PARISI M., *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012.
- PARISI M., *L'articolo 17 del Trattato di Lisbona alla prova. Verso una road map per il dialogo con i gruppi religiosi ed ideali?*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2013.
- PARISI M., *Vita democratica e processi politici nella sfera pubblica europea. Sul nuovo ruolo delle organizzazioni confessionali dopo il Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), settembre 2013.
- PARISI M., *Diritto civile e religioni. Tra legislazione unilaterale dello Stato e normativa bilateralmente convenuta*, in M. PARISI (a cura di), *Per una disciplina democratica delle libertà di pensiero e di religione: metodi e contenuti*, Arti Grafiche La Regione, Ripalimosani (CB), 2014.
- PARISI M. (a cura di), *Bilateralità pattizia e diritto comune dei culti. A proposito della sentenza n. 52/2016*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.
- PARISI M., *Uguaglianza nella diversità. Identità religiose e democrazia costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 19, 2018.
- PARISI M., *La dimensione religiosa nel modello democratico d'integrazione sovranazionale europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 3, 2019.
- PAROLARI P., *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli Stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016.
- PASQUALI CERIOLI J., *Il coma, le nozze in pericolo mortis, il mancato consenso e, comunque, la trascrizione (brevi osservazioni al decreto 23 gennaio 2009 del G.U.P. Como)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2009.
- PATRONI GRIFFI A., *I diritti dello straniero tra Costituzione e politiche regionali*, in L. CHIEFFI (a cura di), *I diritti sociali tra regionalismo e prospettive federali*, Cedam, Padova, 1999.
- PATRONI GRIFFI A., *Lo statuto giuridico sovranazionale del migrante e la politica comune europea dell'immigrazione: considerazioni introduttive*, in *Rassegna di diritto pubblico europeo*, 2, 2011.
- PATTI S., *Ragionevolezza e clausole generali*, Giuffrè, Milano, 2016.
- PEDANI V., *Note sul ruolo delle comunità ebraiche italiane*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 2, 1998.
- PELOSO F., *Il velo, la Jihad e la modernità: appunti per una riflessione sul confronto fra società islamiche e occidentali*, in *Relazioni internazionali*, marzo 2004.
- PERCHINIG B., *All you Need to Know to Become an Austrian: Naturalisation Policy and Citizenship Testing in Austria*, in R. OERS, E. ERSBØLL, D. KOSTAKOPOULOU (eds.), *A Re-Definition of Belonging? Language and Integration Tests in Europe*, Brill, Leiden, 2010.
- PERFETTI U., *Autonomia privata e famiglia di fatto. Il nuovo contratto di convivenza*, in *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, 12, 2016.
- PERGAMI F., *Giurisdizione civile e giurisdizione ecclesiastica nella legislazione del tardo impero*, in *Rivista di diritto romano*, 1, 2001.
- PERUZZI VINCENZO F., *La comunità e la famiglia*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA INTERNAZIONALE PER L'INFORMAZIONE SULL'ISLAM (a cura di), *L'Islam e la l'Italia*, Giuffrè, Milano, 1996.

- PETER F., *Individualization and Religious Authority in Western European Islam*, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1, 2006.
- PEZZINI B., *Una questione che interroga l'uguaglianza: i diritti sociali del non-cittadino*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI COSTITUZIONALISTI (a cura di), *Lo statuto costituzionale del non cittadino. Atti del XXIV Convegno annuale*, Cagliari, 16-17 ottobre 2009, Jovene, Napoli, 2010.
- PICCINNI M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'uomo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), maggio 2007.
- PICCINNI M.R., *Etica e responsabilità sociale di impresa nel diritto ebraico e islamico*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e liberalità. Modelli di disciplina giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.
- PIERGIOVANNI V., *The itinerant Merchant and the Fugitive Merchant in the Middle Ages*, in L. MAYALI, M.M. MART (a cura di), *Of Strangers and Foreigners (Late Antiquity – Middle Ages)*, School of Law (Boalt Hall), University of California at Berkeley, 1993.
- PIGHIN B.F., *L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Popolare Cinese. Annotazioni giuridiche*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019.
- PILAT Z., *Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del matrimonio*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2007.
- PIN A., *Islam e Costituzione italiana: il ruolo della cittadinanza*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2019.
- PINESCHI L. (a cura di), *La tutela internazionale dei diritti umani. Norme, garanzie, prassi*, Giuffrè, Milano, 2006.
- PINO G., *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2008.
- PINTO P.V., *Sub can. 85*, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.
- PIO XI, Enciclica *Casti connubii*, 30 dicembre 1930, in *AAS*, 22, 1930.
- PIO XII, Costituzione apostolica *Exsul Familia*, 01 agosto 1952, in *AAS* 44, 1952.
- PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 03 ottobre 1941, in *AAS*, 33, 1941.
- PIOMELLI G., *Il matrimonio tra cattolici e musulmani: fra multiculturalismo, ecumenismo e normativa canonica*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2, 2002.
- PIRAINO F., *Buona fede, ragionevolezza ed efficacia immediata dei principi*, ESI, Napoli, 2017.
- PIRO I., *Spose bambine. Risalenza, diffusione e rilevanza giuridica del fenomeno in età romana. Dalle origini all'epoca classica*, Giuffrè, Milano, 2013.
- PISTOLESI I., *Il finanziamento delle confessioni religiose*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2009.
- PIZZORUSSO A., *Comparazione giuridica e diritto comparato delle religioni*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 1, 2001.

- POLLICE F., *Popoli in fuga. Geografia delle migrazioni forzate*, CUEN, Napoli, 2007.
- PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, Lettera circolare alle Conferenze Episcopali *Chiesa e mobilità umana*, 26 maggio 1978, in *AAS*, 70, 1978.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, 03 maggio 2004, in *AAS*, 96, 2004.
- PONZIO A., *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Mimesis, Milano, 2013.
- POSSENTI I., *Fenomeni e politiche migratorie*, in P. CONSORTI (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa University Press, Pisa, 2009.
- PRADER G., *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, Cedam, Padova, 1986.
- PREE H., *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2000.
- PRESTA G., *Minoranze tra legge secolare e statuti personali in India*, in AA.VV., *Letterature di frontiera*, EUT, Trieste, 2001.
- PROUST G., *Separazione: lo scioglimento del vincolo coniugale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di) *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola, Glossa, Milano, 1996.
- PUGLIESE E., *L'immigrazione in Italia: la portata e le caratteristiche del fenomeno. L'appartenenza religiosa degli immigrati e i processi di integrazione*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multietnica*, Giappichelli, Torino, 2000.
- QUADRI S., *Le migrazioni internazionali: da una disciplina statale dell'immigrazione al diritto internazionale delle migrazioni*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2006.
- QUINONES ESCAMEZ A., *La ricezione del nuovo codice di famiglia marocchino in Europa*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 3, 2005.
- RABIATU A., *Women in dialogue: building God's peace and justice together. Women in Islam*, in *Encounter. Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica*, 29, 2003.
- RACHID ABDERRAZAK M., *La Mudawwana en question*, in *Femmes, Culture et Société au Maghreb*, 1998.
- RAHMAN AL-SHEIHA A., *La dignità della donna nell'Islam*, Islamland, Riyadh, 2014.
- RAHNER K., *Sul matrimonio*, Queriniana, Brescia, 1966.
- RAYNAUD P., *La laïcité: histoire d'une singularité française*, Gallimard, Parigi, 2019.
- RAMADAN T., *Essere musulmano europeo: studio sulle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2002.
- RAMADAN T., *Noi musulmani europei*, Danews, Roma, 2004.
- RAMADAN T., *Islam e libertà*, Einaudi, Torino, 2008.

- RATZINGER J., *Fede, verità e tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2005.
- RECCHI S., *Il Codice e l'inculturazione*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Giuffrè, Milano, 2001.
- RENDA A., *Il matrimonio civile. Per una teoria neo-istituzionale*, Giuffrè, Milano, 2013.
- RESCIGNO F., *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, Maggioli, Rimini, 1996.
- RESCIGNO F., *Il diritto di asilo*, Carocci, Roma, 2011.
- RICCA M., *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- RICCA M., voce *Art. 19*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, Ipsoa, Torino, 2006.
- RICCA M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008.
- RICCA M., *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012.
- RICCA M., *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- RICCA M., *Il soggetto rivelato. Capacità giuridica come interfaccia tra diritto e conoscenza*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 3, 2013.
- RICCA M., *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali. Cultura vs competenza culturale nel mondo del diritto*, in *EIC. Rivista dell'AISS (Associazione Italiana Studi Semiotici)*, 21 maggio 2013.
- RICCIARDI CELSI F., *L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica di Timor-Leste*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2017.
- RICUCCI R., *Religione e politica nell'islam territoriale. Differenze tra le prime e le seconde generazioni*, in *Quaderni di sociologia*, 66, 2014.
- RIDOLA P., *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2006.
- RIMOLDI T., *Le organizzazioni internazionali per la tutela della libertà religiosa: l'ONU e il Consiglio d'Europa*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino, 2007.
- RIVETTI G., *Migrazione e fenomeno religioso: problemi (opportunità) e prospettive*, in G.B. VARNIER (a cura di), *La coesistenza religiosa: nuova sfida per lo stato laico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2008.
- ROBLEDA O., *Nulidad del acto juridico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1964.
- ROLLA G., *Alcune considerazioni sulla tutela della libertà religiosa negli ordinamenti multiculturali*, in G. ROLLA (a cura di), *Libertà religiosa e laicità. Profili di diritto costituzionale*, Jovene, Napoli, 2009.
- RONCHETTI L. (a cura di), *I diritti di cittadinanza dei migranti. Il ruolo delle Regioni*, Giuffrè, Milano, 2012.
- RONFANI P., *I diritti dei bambini: vecchie e nuove questioni*, in *Sociologia del diritto*, 2, 2013.

- ROSOLI G., *Alcune considerazioni storiche su S. Sede e fenomeno della mobilità umana*, in G. TASSELLO, L. FAVERO (a cura di), *La Chiesa e la mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985.
- ROSSI E., *I diritti fondamentali degli stranieri irregolari*, in P. CONSORTI (a cura di), *Tutela dei diritti dei migranti*, Pisa University Press, Pisa, 2009.
- ROSSI E., BIONDI DAL MONTE F., *La Costituzione come fonte e condizione per l'integrazione dei migranti*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017.
- ROTLANDER P., *Un unico mondo. Possibilità o pericolo per la chiesa mondiale?*, in *Concilium*, 4, 1989.
- RUBIYATMOKO R., *Competenza della Chiesa nello scioglimento del vincolo del matrimonio non sacramentale. Una ricerca sostanziale sullo scioglimento del vincolo matrimoniale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1998.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- RUGGERI A., *I diritti dei non cittadini tra modello costituzionale e politiche nazionali*, in C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR, A. SPADARO (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016.
- RUGGERI A., *I diritti fondamentali degli immigrati e dei migranti, tra la linearità del modello costituzionale e le oscillazioni dell'esperienza*, in *Consulta OnLine*, 2, 2017.
- RUGGIU I., *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Franco Angeli, Milano, 2012.
- RUGGIU I., *Omnia munda mundis. La pratica culturale dell'„omaggio al pene” del bambino: uno studio per la cultural defense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchese.it), 27, 2019.
- RUOTOLO M., *Le libertà di riunione e di associazione*, in R. NANIA, P. RIDOLA (a cura di), *I diritti costituzionali*, vol. II, UTET, Torino, 2006.
- RUSCAZIO M.C., *Introduzione. Matrimonio forzato: definizione, aspetti culturali e religiosi*, in ZONTA CLUB MONCALIERI, AREA 3 – DISTRETTO 30 (a cura di), *I matrimoni forzati nell'Europa multiculturale*, Andrea Burgener, 2007.
- RUSCAZIO M.C., *Diritto canonico e culture*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018.
- RUSSELL B., *Matrimonio e morale*, Longanesi, Milano, 2007.
- RUSSO R., *I minori particolarmente vulnerabili: violenza di genere e tutela dei diversamente abili*, in *Minorigiustizia*, 3, 2015.
- SABBARESE L., *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.
- SABBARESE L., *Migrazioni e diritto ecclesiale. Aspetti strutturali e risvolti pastorali*, in *Ius Missionale*, V, 2011.
- SABBARESE L., *Costituire una Chiesa “differente” nella cura pastorale dei migranti*, in *Ius Missionale*, VI, 2012.

- SABBARESE L., SANTORO R. (a cura di), *La Dichiarazione di Marrakech. Proiezione e tutela della libertà religiosa nei paesi islamici*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017.
- SABBARESE L., *Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale*, in *Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, 7, 2018.
- SABBARESE L., *Tecniche di adattamento del diritto canonico alle culture*, in I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO (a cura di), *Le relazioni familiari nel diritto interculturale*, Libellula Edizioni, Tricase, 2018.
- SABBARESE L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro IV, Parte I, Titolo VII*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2019<sup>5</sup>.
- SABBARESE L., E. FRANK, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2016.
- SABBE A., TEMMERMAN M., BREMS E., *Forced marriage: an analysis of legislation and political measures in Europe*, in *Crime Law and Social Change*, 1, 2014.
- SACCO R., *Introduzione al diritto comparato*, Giappichelli, Torino, 1989.
- SACERDOTI G., *L'ebraismo italiano davanti alla sentenza n. 239/84 della Corte costituzionale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1984.
- SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Ethnografica studia*, 25 marzo 1914, in *AAS*, 6, 1914.
- SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Magni semper. De sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus*, 30 dicembre 1918, in *AAS*, 11, 1919.
- SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, *Leges Operis Apostolatus Maris* stabilite per volontà di Pio XII, 21 novembre 1957, in *AAS* 50, 1958.
- SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Istruzione *De pastoralis migratorum cura (Nemo est)*, 15 agosto 1969, in *AAS*, 61, 1969.
- SALAH R., *I musulmani d'Europa*, in M. CAMPANINI, K. MEZRAN (a cura di), *Arcipelago Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- SALA R., *Libertà individuale e appartenenza comunitaria. I limiti del multiculturalismo*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Comunità e soggettività*, Pellgrini, Cosenza, 2006.
- SALE G., *Stati islamici e minoranze cristiane*, Jaca Book, Milano, 2008.
- SANTORO R., *Multiculturalismo, convivenze e diritto regionale*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Unioni di fatto, convivenze e fattore religioso*, Giappichelli, Torino, 2007.
- SANTORO R., *Pluralismo confessionale e tutela del sentimento religioso nell'ordinamento regionale*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008.
- SANTORO R., *Le dinamiche concordatarie tra Santa Sede e Stati islamici*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 29, 2018.
- SANTORO R., *Matrimonio canonico e disparitas cultus*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.

- SANTORO R., *Diritto regionale, appartenenza confessionale e tutela della libertà religiosa*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.
- SAPORITO L., *Flussi migratori, ricongiungimento familiare e poligamia: identità v. differenza*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017.
- SARTORI G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano, 2002.
- SASSI P., *Musulmani d'Italia, unitevi? Islam e democrazia pluralista nell'esperienza recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008.
- SAYAD A., *L'immigrato o i paradossi dell'alterità*, Ombre Corte, Verona, 2008.
- SCALISI V., *La 'famiglia' e 'le famiglie'*, in AA.VV., *La riforma del diritto di famiglia dieci anni dopo*, Cedam, Padova, 1985.
- SCHACHT J., *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995.
- SCHEMBRI K., *The dignity and rights of migrants in Catholic Canon Law*, in *Melita Theologica*, 1, 2017.
- SCHILLEBEECKX E., *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma, 1968.
- SCICLUNA C.J., *La definizione essenziale del matrimonio: una questione sempre attuale*, in G. DELLA TORRE, C. GULLO, G. BONI (a cura di), *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, LEV, Città del Vaticano, 2012.
- SCIORTINO G., *L'ambizione della frontiera. Le politiche di controllo migratorio in Europa*, Franco Angeli, Milano, 2000.
- SCIORTINO G., *Le politiche di controllo migratorio in Italia e in Europa*, in FONDAZIONE ISMU (a cura di), *Settimo Rapporto sulle migrazioni 2001*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- SCUCCIMARRA L., *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- SEgni M., *Unioni civili: non tiriamo in ballo la Costituzione*, in *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, 12, 2015.
- SGROI A., *Il matrimonio civile: contenuto, requisiti e impedimenti*, in G. CASSANO (a cura di), *Il diritto di famiglia nei nuovi orientamenti giurisprudenziali*, vol. I, Giuffrè, Milano, 2006.
- SHAHAM R., *Family and the courts in modern Egypt. A study based on decision by the shari'a courts, 1900-1955*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997.
- SHAVIT U., *I paradossi del dibattito sull'integrazione*, in *Oasis*, 28, 2018.
- SILVESTRELLI A., *Scioglimento del matrimonio in "favorem fidei"*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano, 1992.
- SIMION B., *Il contributo della filosofia nella promozione dei diritti umani. Alcune riflessioni*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2013.
- SIMONE M., *Islam e diritti umani*, in *La civiltà cattolica*, 2, 2001.

- SIMONI A., *La sentenza della Cassazione sul kirpan: "Voce dal sen fuggita?"*. Brevi note comparatistiche sull'adesione della Suprema Corte all'ideologia della "diversità culturale degli immigrati", in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, 2, 2017.
- SINODO DEI VESCOVI – III ASSEMBLEA STRAORDINARIA, *Documento preparatorio*, 30 settembre 2014, consultabile sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- SISCI, *La Cina cambia. Piccola antropologia dei grandi mutamenti a Pechino*, go-Ware, Firenze, 2015.
- SORVILLO F., DECIMO L., *Fedeli che migrano: il volto interculturale degli esodi contemporanei*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017.
- SORVILLO F., *Economie & Religioni. L'agire per fede alla prova dei mercati*, Pellegrini, Cosenza, 2016.
- SPALLAROSSA M.R., *Le condizioni per contrarre matrimonio*, in P. ZATTI (a cura di), *Trattato di diritto di famiglia*, vol. 1/I, Giuffrè, Milano, 2002.
- STARA F., *Il confine attraversato: etica dell'ospitalità ed esercizio dell'esclusione*, in M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata, 2012.
- STEFANÌ P., *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007.
- STEFANÌ P., *Kafalah islamica e uguaglianza religiosa: laicità e società multiculturale*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI (a cura di), *Diritto e Religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto tra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012.
- STEFANÌ P., *Funzione promozionale del diritto e diversità religiosa*, in F.J. LACAVA, P. OTRANTO, A.F. URICCHIO (a cura di), *Funzione promozionale del diritto e sistemi di tutela multilivello*, Cacucci, Bari, 2017.
- STEFANÌ P., *I partiti religiosi (islamici) e la democrazia "laica"*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 30 giugno 2017.
- STEFANÌ P., *Migrazioni e religioni: identità religiose e integrazione della differenza nel governo del fenomeno migratorio*, in S. D'ACUNTO, A. SIANO, V. NUZZO (a cura di), *In cammino tra aspettative e diritti. Fenomenologia dei fenomeni migratori e condizione giuridica dello straniero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2017.
- STORTI C., *Alcune considerazioni sul trattamento dello straniero in età medievale e moderna tra flessibilità e pragmatismo*, in M. MECCARELLI, P. PALCHETTI, C. SOTIS (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata, 2012.
- TABANDEH S.H., *A Muslim commentary on Universal Declaration of Human Rights*, Guilford, Goulding, 1970.
- TASSELLO G., FAVERO L. (a cura di), *La Chiesa e la mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1985.
- TAWIL E., *L'Unione Europea e la libertà religiosa dopo il Trattato di Lisbona*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2011.

- TAYLOR C., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Giuffrè, Milano, 1993.
- TAYLOR C., *Interculturalism or Multiculturalism?*, in *Philosophy & Social Criticism*, 38, 2012.
- TEDESCHI M., *Verso un'intesa tra la Repubblica Italiana e la comunità Islamica in Italia?*, in *Diritto di famiglia*, 4, 1996.
- TEDESCHI M., *Cultura islamica e integrazione europea*, in *Diritto e Religioni*, 1-2, 2006.
- TEDESCHI M., *Multireligiosità e reazione giuridica: contributi congressuali*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008.
- TEDESCHI M., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010.
- TELLECHEA J.I., *La cura pastoral de los emigrantes. Comentario a la Constitución Apostólica "Exsul Familia" de 1 de agosto de 1952*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 8, 1953.
- TERRAGNI G., *Magistero pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, in *Studi emigrazione*, 55, 1979.
- TESSAROLO G., *The Church's Magna Charta for Migrants*, St. Charles Seminary, Staten Island: New York, 1962.
- TESTA BAPPENHEIM S., *La nuova normativa della Repubblica popolare cinese sulla libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2006.
- TESTA BAPPENHEIM S., *Ordinamento cinese in materia religiosa: cenni di somiglianza col sistema tedesco*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2019.
- TIBI B., *Il fondamentalismo religioso*, Giappichelli, Torino, 1997.
- TIGANO M., *L'idea di libertà nella prospettiva analitica della filosofia morale contemporanea*, in *Quaderni di politica ecclesiastica*, 3, 1992.
- TOZZI V., *Persone, Chiese e Stati nell'evoluzione del fenomeno europeo*, in M. PARISI (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005.
- TOZZI V., *La libertà religiosa in Italia e nella prospettiva europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), novembre 2014.
- TOZZI V., *L'8 per mille e il suo inventore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 8, 2015.
- TRAMONTANA F., *La nuova Carta Araba dei diritti dell'Uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 2, 2005.
- UGGÈ B., *Scioglimento del matrimonio non sacramentale: questione terminologica*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1, 2009.
- UNGARI P., MODICA M., *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo. Le "carte" delle organizzazioni araba, islamica e africana*, Euroma, Roma, 2000.
- UNHCR, *Principes directeurs sur la protection internationale: Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A(2) de la Convention de 1951 et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés*, 28 aprile 2004.
- UNHCR, *Global Trends, Forced Displacement in 2017*, giugno 2018.

- UNICEF, *Il matrimonio precoce*, Innocenti Digest, n. 7, Marzo 2001.
- UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE, *Statuto dell'Ebraismo Italiano*, 16 luglio 2017, consultabile sul sito [www.ucei.it](http://www.ucei.it).
- VACCA R., *Europa e Islam*, in *Coscienza e Libertà*, 50, 2015.
- VALENTINE S.R., *Islam and Ahmadiyya Jama'at. History, belief, practice*, Hurst, Londra, 2008.
- VARNIER G.B., *Le minoranze davanti al diritto*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.
- VARNIER G.B., *Origini e sviluppo delle garanzie di libertà per le minoranze religiose: dall'omogeneità al pluralismo*, in D. FERRARI (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Claudiana, Torino, 2016.
- VENTURA M., *Religione e integrazione europea*, in G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Giappichelli, Torino, 2002.
- VERCELLIN G., *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia, 2002.
- VERFAILLIE M., *Libertà religiosa e laicità dello Stato. Una prospettiva globale*, in *Coscienza e libertà*, 38, 2004.
- VERMANDER B., *Il risveglio religioso in Cina*, in A. SPADARO (a cura di), *Nell'anima della Cina. Saggia, storia, fede*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Roma, 2017.
- VERMEERSCH A., *De privilegio fidei. Solutio ex S.C.S. Officii (2 aprile 1924)*, in *Periodica de re canonica*, 1, 1932.
- VERMEULEN H., PENNINX R., *Immigrant integration. The Dutch Case*, Het Spinhuis, Amsterdam, 2000.
- VIGNARD S., *La condizione delle donne nel mondo arabo*, in [www.qelsi.it](http://www.qelsi.it) (quotidiano on line), 8 marzo 2015.
- VILADRICH P.J., *Il consenso matrimoniale e tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità*, Giuffrè, Milano, 2019.
- VILLA G., *La gatta frettolosa e i contratti di convivenza*, in *Il Corriere giuridico*, 10, 2016.
- VILLEGGIANTE S., *Matrimonio canonico e matrimonio musulmano: due mondi a confronto nel matrimonio dispari*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1986.
- VINCENTI U., *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- VINCENZO A., *Islam, l'altra civiltà*, Giuffrè, Milano, 2001.
- VINCENZO A., *Islamica. Crisi e rinnovamento di una civiltà*, Pellegrini editore, Cosenza, 2008.
- VIOLA F., *Conflitti di identità e conflitti di valore*, in *Ars Interpretandi*, 10, 2005.
- VISIOLI M., *Il privilegio paolino: una deroga al principio di indissolubilità?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2, 2007.

- VITALE A., *Corso di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 198 ss.
- VITALI E., BERLINGÒ S., *Il matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 2003.
- VLACHOS G.C., *Chiesa e Stato in Grecia*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-1988.
- WILLAIME J.P., *Le Pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 1, 1999.
- WILSON J.Q., *The marriage problem: how our culture damages families*, in *Population and Development Review*, 3, 2002.
- XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relazione finale*, 24 ottobre 2015.
- ZALBA M., *Favor fidei e salus animarum*, in *Periodica de re canonica*, 4, 1969.
- ZANFRINI L., *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- ZANGHÌ C., *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli, Torino, 2006.
- ZILIO GRANDI I., *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia, 2006.
- ZILLER J., *Il nuovo Trattato europeo*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- ZOCATELLI P., *Affidavit*, in *The Journal of CESNUR*, 2, 2018.